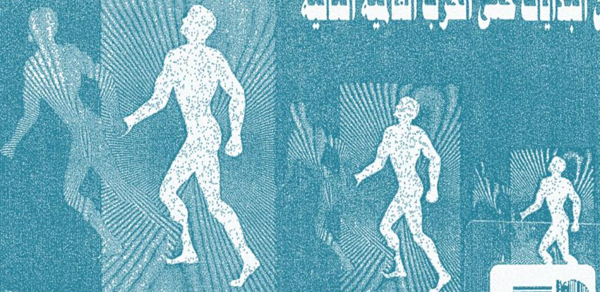
روبرت لووي

تاريخ الإتنولوجيا

من البدايات حتى الحرب العالمية الثانية



ترجمة :
نظير جاهل

تاريخ الإثنولوجيا

الطبعة الأولى

1412هـ - 1992م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف ٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٦ - ٨٠٢٢٩٦
بيروت - المصيطبة - بناية طاهر هاتف ٣٠٦٠٣٠ - ٣١١٣١٠
ص. ب ١١٣ / ٦٣١١ تلكس LE ٢٠٦٦٥ - ٢٠٦٨٠ - لبنان

روبرت لووي

تاريخ الإتنولوجيا

من البدايات حتى الحرب العالمية الثانية

ترجمة :
نظير جاهل

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

هذا الكتاب ترجمة

HISTOIRE DE L'ETHNOLOGIE CLASSIQUE

des origines à la 2e guerre mondiale

Par

ROBERT H. LOWIE

الفصل الأول

مقدمة

الاتنوغرافية هي العلم الذي يبحث في « الثقافات » الخاصة بالجماعات البشرية . ونفهم « بالثقافة » مجمل ما يتلقاه الفرد من مجتمعه : المعتقدات ، التقاليد ، المعايير الفنية ، نحل المعاش وأشكال الحرف والاصناف التي لا تأتي من نشاط الفرد الخلاق بل مما يرثه من الماضي ، أي مما يتناقله الناس بسبيل ظاهرة معلنة أو باطنة مضمرة .

إذن فالعلاقة بين الاتنوغرافية ومثيلاتها من العلوم واضحة . فالاتنوغرافية هي هذا الجزء من علم الاناسة Anthropology بما تعنيه الكلمة بالانكليزية ، وهي تدل على علم الإنسان بكليته) الذي لا يهتم في المقام الأول بالاعراق بوصفها تقسيمات بيولوجية للإنسان المفكر Homo sapiens، ولا ينظر في جبلات الأفراد النفسية إلا بقدر ما تعكس الاجتماع أو ما تتأثر به . ومن ناحية أخرى ليس العلم القبتاريخي سوى اتنوغرافية الجماعات المندثرة .

وتتقاسم الاتنوغرافية من حين لآخر موضوعها مع الأدب ، غير أن موقفها يبقى مختلفاً . فبيئة غريبة (مثل تاهايتي) تنطبع بأحاسيس أديب كبار لوتي (Pierre Loti) الذي يستطيع من خلال موهبته أن يعبّر للقارىء عن مثل هذه المشاعر . أما ما يفعله الاتنوغرافي فأقل من ذلك وأكثر في آن . فهو يتلافى الانطباعات الفنّية أو يعتبرها معطيات ثانوية ، وهو لا ينتقي الاحداث لغرض أدبي ، لأنّ عمله يقضي بوصف الواقع الثقافي بكليته . وكما أن على عالم الطبيعة أن لا يكتفي بالفراشات الجميلة ، فعلى الاتنوغرافي أن لا يتجاهل كلّ ما تحتويه التقاليد الاجتماعية . وهو يلحظ لعبة عكاز الاولاد بنفس الامانة التي ينقل بها افكار حكماء تاهايتي حول أصل الكون : الاثنان لا ينفكان عن موضوعه ، وقد يكون للعبة الاطفال أن تكشف عن الظواهر الثقافية الاصالية بقدر ما تكشفه تنظيرات أجدادهم الماورائية . ويختلف الاتنوغرافي أيضاً عن هاوي الاثريات الذي

بجمع التقاليد الطريفة باهتمام لا يقل عن اهتمام « الطوابعي » بطوابعه .

يقوم رجل العلم انطلاقاً من الوقائع الخام بالتصنيف والتأويل . كيف أصبحت الثقافات على ما هي عليه ؟ لماذا تتميز شعوب متباعدة بأعراف وأفكار متشابهة ؟ لماذا لا تستطيع هذه الجماعة أن تتأقلم مع هذا المناخ ؟ ولماذا تتمسك تلك بعادة تخطّاها الزمان ؟ تلك هي المسائل التي تعنيه . وبقدر ما يهتم بها الاتنوغرافي العاكف على الوصف يصبح منظراً في ميدان الاتنولوجية .

غير أن النظرية لا تتمكن من المضي بثبات إلا على أساس قاعدة عريضة من الوقائع . لذلك فإن مجمل فروع علم الإناسة كانت في انتظار إكتشاف جديد يؤدي الى إتساع حقلها . وإن خريطة للعالم القديم اليوناني أو الروماني تظهر دفعة لماذا كان يمتنع على الذين وضعوها التوصل الى فهم سليم للانسان كنوع : لقد افتقدوا إلى أية معرفة حول تنويعاته . لم يكن أراتوستين Eratosthène (عام 200 قبل الميلاد) يعلم شيئاً عن أستراليا أو أوقيانيا أو أميركا ، كما أن معرفته بآسيا لم تتعدَّ الهند وفي داخل مثلثه الطريف الذي يمثل افريقيا ، نجد منابع النيل وقد وضعت في أقصى الجنوب . جاهلين الأجناس الرئيسية، لم يكن اليونان، بالتأكيد، قادرين على تقسيم الانسانية على قاعدة عقلانية . أما الحال في الشرق فلم تكن أفضل . فعندما عاد الجنرال شانغ كينغ الى الصين عام 126 قبل الميلاد من أسفاره الى الغرب، « حكى لمواطنيه أخبار العالم الجديد الذي اكتشفه والذي لم يكن سوى عالم الحضارة الهلّينية الايرانية التي أدخلتها الى هذه الأصقاع سلالة الاسكندر الكبير » . (B. Laufer) . فالكرة الأرضية لم تعرف كما يجب ، إلا من فترة قريبة جداً . لم تكتشف نيوزيلاندا قبل عام 1642 ، وكان لا بد من انتظار بوغانفيل وكوك (Bougainville et Cook) لتُعرف أوقيانيا معرفة أفضل . ومنذ فترة تزيد بالكاد عن نصف قرن ، كانت ما تزال أفضل الخرائط تترك فراغاً مكان الكونغو البلجيكي . كيف كان ممكناً أن تتشكل نظرة شمولية ولو سطحية حول الانسانية ، قبل أي تحديد مكاني لها وأية فكرة عن الاختلاف بين أنواعها؟ فلقد أظهر اكتشاف . استراليا ، مثلاً ، جنساً بشرياً جديداً ، والعديد من الممارسات الاجتماعية المخصوصة به . وأكثر من ذلك فلا بد ، حتى بعد إثبات الوقائع ، من بعض الوقت لصياغة دقائق مفهومية مناسبة . لقد قرأ الفيلسوف مينرز Meiners في أواخر القرن الثامن عشر تقارير أكابر الرحالة في عصره . غير أن ما توصل إليه كان قسمة الانسان الى فرعين رئيسيين :

المغول والقوقاز أو التاتار وينشعب هؤلاء الى 1 ـ غوتيين Goths سلت Celtiques 2 ـ السلاف Slaves . ويجعل مينرز Meiners الاستراليين فرعاً من « آخر طوائف الهندوستان أو طائفة أقدم سكان هذه البلاد » وهو ما يبدو كأنه حدس يستبق التصنيف

الحديث ، غير أن ميترز يفسد لوحته هذه ، عندما يجعل سكان الهند الأوّلين من أصل مغولي . وهكذا يعتبر الفرع المغولي كأصل لفروع الاسكيمو والصينيين واليابانيين والاندو - أستراليين والبيابو والاستراليين ، وبضع فروع الافارقة السود . أما المراتب الهندية العليا فهي بالتأكيد قوقازية إلا أنها سلافية أيضاً وهي فئة تضم الأرمن والعرب والفرس والسلاف الاوروبيين والكثير من الألمان[1] .

وإذا لزم بعض الوقت لتصحيح أخطاء أفدح من تلك ، فيا يتعلق بالروابط المادية بين الجماعات ، فإن التوصل الى فهم الحضارة خاصة من حيث مظاهرها (المعنوية) يبدو أشد صعوبة . فالرحالة الذين أوضحوا المظاهر الخارجية بصورة رائعة لم يدرسوا بعمق ، ما للسكان المحليين من معتقدات وعادات . لقد كان برفقة الكابتن كوك علماء من أمثال بنكس Banks وفورستر Forster اللذين تبقى لملاحظاتها قيمة لا تقدر . غير أن الفترة التي سبقت أسفاره لم تسمح له بالتعمق في دراسة الدين أو الحياة العائلية . وقد نجد أن ملاحظات بعض الدعاة وتجار الفرو وغيرهم ، ممن ترغمهم حالهم على المكوث طويلاً في هذه الأصقاع ، غالباً ما كانت بشأن هذه الدقائق أرفع من تلك التي أبداها المختصون الحديثون ، فإننا نستوضح ما يتعلق بديانة الاستراليين الاصليين من تقارير أول الزائرين البرتغاليين والفرنسيين أو الألمان أكثر مما نستوضحه من أعمال اتنوغرافيين مشهورين من أمثال ستينن Karl von den Steinen وكروس Fritw Krawse[2] ، كما أن تقارير « فارابه » Farabee وكوش غرونبرغ Koch-Grünberg الضحلة والغامضة حول عادات الزواج في أميركا الجنوبية لا تقاس بروايات تيفت André Thevet (1575) ودي سوزا Gabriel Soores de Souza (1585) أو الأخ جيليج Frère F.S Gilij (1781)[3] .

والحقيقة أن التدريب المهني لا يمكنه ، على الرغم من أهميته ، أن يفعل المعجزات ، بل أن يجعل الباحث يلحظ ما يهمله العاين غير المُدرّب مهما بلغ قدره . وإن ألمع الهواة لن يتكهن انه قد يكون ، في مرتبة معيّنة من مراتب العلم ، لتفاصيل تافهة ظاهراً مثل تقنية السلالة أو عدد عواميد الخيمة ، أهمية حاسمة . ومن ناحية أخرى فلا يمكن للوقائع الخفيّة الكامنة في الحياة الاجتماعية والمعتقدات الدينية ، لا يمكن أن تلحظ من قبل أفضل المختصين ما لم يجر استقصاءً مطوّلاً ، عسيراً ؛ أي أننا لا نحصل على نتائج بمستوى جمالية أعمال نيموينداجو Sur. Nimuendajú[4] .

وإننا نفهم بوضوح من خلال هذه الملاحظات ، لماذا ظلت المواد الخاصة بالاتنوغرافية صعبة المنال وبطيئة « الإختيار » .

مبدئياً تقوم أية النظرية لتكون صلبة ، ولتوفر معلومات وافية حول مجمل مجالي الحياة في جميع الاجتماعات في العالم .

إلا أن هذا الشرط غير كافٍ ، ذلك أن الحضارات تتغيّر في الزمان كما تختلف في المكان . فها هنا سبب آخر لتأخر الانتولوجية . وقد كان تعامل هذا العلم مع البعد الزماني لفترة قريبة ، أسوأ من تعامله مع البعد المكاني . وإن بعض التوجّهات اليائس حتى حينه ، لم تفتح لها الابواب بفك رموز صخرة روزيت La pierre de Rosette وكتابة باهيستون inscription de Behistoun ، كما أن شامبليون Champolion لم يتقدم باكتشافه للاكاديمية الفرنسية قبل عام 1822 ، فيما لم ينشر راولينسون Rawlinson اكتشافاته حول الكتابات المسمارية ، الفارسية القديمة ، قبل عام 1847 . ولم تعد بنا هذه الاكتشافات رغم أهميتها البالغة سوى الى بضعة آلاف من السنين قبل الميلاد .

أما الثورة الحقيقة فكانت بالتعرّف على قيمة أعمال بوشي دي پرت Boucher de Perthes ، وعندما شرح رودولف ويرشو Rudolf Virchou تنظيم الروابط الأروبة الكبرى في حقل علمنا ، بمناسبة انعقاد مؤتمر المؤسسات النمساوية والألمانية في علم الإناسة في اينسبروغ Innsbrück ، اعتبر ، بحق ، أن لهذا الحدث أهمية من الدرجة الأولى[5] .

لقد كان جاك بوشي دي سيڤكور دي برت Jacques Boucher de Cèvecœur de Perthes (1868 ـ 1783) هاوي أثريات ، وقد قال منذ ام 1836 بأن الانسان معاصر للثديات المنقرضة ، ودافع عن فرضيته هذه أمام الجمعية الامبراطورية في ابڤيل Societé Impériale d'Emulation d'Abbeville ، وفيما لجأ بداية الى فرضية مسبقة ، قدم لاحقاً (1839) الفؤوس الحجرية كبرهان على وجود الحرف في بداية العصر الرابع البلستوسينية Pléistocène . وكان لهذا الرجل ما للانبياء عادة من مصير : « لم يتنازل أحد للنظر فيما قلته ، لقد خافوا أن يشاركوني بما اعتبروه بدعة أو أسطورة : لم يحسنوا الظن بي بل شككوا بحسي السليم[*] » .

لم يكن للمقالة « الصناعة البدائية » (1846) أي تأثير على العلماء حتى قام الدكتور ريغللو Rigollot (1854) ، وهو خصم قديم لبرت ، بتفحص الأماكن التي حصل منها على أدواته ، وأعلن اعتناقه لمبدئه ، فيما ظل الجسم العلمائي غير مقتنع ، حتى أن البعض صرح بأن طبقة الفؤوس بالكاد أقدم من مجيء الرومان ، فيما فكّر آخرون بأن الأدوات قد غرقت في « البلستوسينية » بفعل وزنها . وشك آخرون بأن يكون السيلكس من صنع الانسان فردّوا شكلها الى فعل البراكين أو الثلوج .

وأخيراً تفحص الحيّاث Paléontologue الانجليزي فلكونر Hugh Falconer مجموعة بوشي دي برت وأعلن اقتناعه بالبرهان الذي قدمه . وكذلك أيد رأيه مواطنوه جوزيف برستويش Joseph Prestwich وجون ايفنز John Evens وشارل ليّال Charles Leyll . وقد أعلن ليالّ في مؤتمر ابردين Aberdeen للجمعية الانجليزية لتقدم العلم عام 1859 انه يقبل بالنظريات الجديدة قبولاً تاماً . وقد تناغمت هذه النتائج مع الأبحاث حول الحفريات في انجلترا ، التي نظر بها المؤتمر السابق ، وقادت الى استقصاء جديد حول اكتشاف بعض الاشياء التي تعود الى العصر الحجري ، وقد ظلت مهملة حتى بعد تدوينها .

افتتح الاعتراف بأطروحة دي برت عصراً جديداً ، وهو الذي يرجع الحضارة الى عصر « البلستوسينية » : لم تكن الأدوات من صنع الانسان فحسب لا بل انها كانت ، بعيداً عن الصدفة ، مصنوعة وفق تقليد اجتماعي معيّن . وأكثر من ذلك فلقد كان بوشي دي برت بعبارة حديث وظائفياً بمعنى ما . (أنظر الفصل 13) أي انه فهم ان الاشياء الحرفية المكتشفة لا يمكن أن تكون نتاجاً معزولاً لغريزة تقنية ، بل انها متضمنة في إطار أوسع . وقد وقف بحزم وثبات عند القناعة القائلة بأنه لم يكن للحجّارين الأوّلين فؤوسٌ وأزاميل فقط بل لغة وفنّ وتقاليد اجتماعية أي ما يوازي وإن بصورة غير دقيقة ، ثقافة بأكملها[7] .

أي إن الحضارة لا ترجع ، بعبارة أخرى الى بضعة آلاف بائسة من السنين بل حقبة تسبق بدهور العصر الجيولوجي الحاضر . المشكلة تخطت إذن الوجود الاجتماعي لجميع الشعوب الحيّة ، لتطال ثقافاتها خلال الألوف من السنين التي تفصل « البلستوسينية » عن الحاضر . ولم يكن ممكناً طرح هذا السؤال ، قبل هذا الاكتشاف ، الذي لم يعرف إلا منذ أقل من خمسة وسبعون عاماً . فقد تبينّ فجأة للذين يدرسون الثقافة أن ما أدركوه ، حتى الآن ، لم يكن إلا الفصل الأخير من دراما طويلة ، أي أنهم حاولوا « إعادة توليف كتاب على أساس ما ورد في فصله الأخير »[8] .

مراجع الفصل الأول

(1) C. Meiners, Grundriss der Geschichte der Menschhe-t, 17 sq., 30 sq., Lemgo, 1785.

(2) A. Métraux, La religion des Tupinamba, Paris, 1928.

(3) Paul Kirchhoff, «Die Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas», ZE, 63; 55- 193, 1931.

(4) Kurt Nimuendajù Unkel, «Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani», ZE 46: 284- 403, 1914.

(5) Rudolf Virchow, «Eröffnungsrede», AGW-M, 24; 70- 77, 1894.

(6) Boucher de Perthes, De l'homme antédiluvienne et de ses œuvres, 11, Paris, 1860.

(7) Op. Cit., 52- 59.

(8) Ch. Letourneau, La condition de la femme dans les diverses races et civilisations, 3, Paris, 1903.

الفصل الثاني

الروّاد

اختيار نقطة البداية يكون دائماً عشوائياً . إننا نبدأ مع مينرز Meiners وكليم Klemm ، لما لديهما من وضوح في فهم الاتنوغرافية . والواقع أن كلاً منهما كان ينسب نفسه الى أسلاف ذوي نظرة قريبة من نظرته ، ونجد من بين الذين يذكرهم مينرز ايسلين Islein ، فالكونر Falconer ، غوغت Goguet ومونتسكيو Montesquieu . فيما يعطي كليم الاولوية لفولتير Voltaire : « كان فولتير أول من وضع جانباً سلالات وبطانات الملوك والمعارك ليبحث عن الجوهري ، أي الحضارة ، كما تظهر من خلال العادات والمعتقدات وأشكال الحكم .

مينرز Meiners

نجد أن هذا المفهوم بدأ يتشكل في مؤلف مينرز Grundriss (1785)(1) دون أن يتخذ بعد صيغة واضحة . وكما سبق أن أشرنا يقارب هذا المؤلّف التنوع الفيزيائي للانسان ذاكراً ميزاته الاجتماعية غير أنه ـ وهو ما كان أقل جودةً ـ اختار عشوائياً لتحليله مراحل من تطور التقاليد الاجتماعية دون غيرها . وقد ألغى ، لاسباب عملية ، كما يصرّح هو نفسه ، الدين ومختلف مستويات التطور العلمي ، وأكثر من ذلك فقد ترك جانباً التقاليد الأبرز ـ ذلك أن وصف وتفسير جميع الممارسات التي تعود لجميع الشعوب ربما كان مشروعاً أخرقاً بقدر ما هو عقيم . أخرق لأنه من المستحيل الإحاطة بعدد غير متناهٍ من المشاهدات ، وعقيم لأنه يمتنع تفسير الأكثرية منها كما يمتنع تفسير تشكل واشتقاق أكثرية الكلمات ، وأيضاً لأن التفسيرات الأشد احتمالاً منها لا تزوّد المعرفة البشرية إلا بالشيء اليسير .

إذن فمينرز يظل بعيداً كل البعد عن إرساء علم يكون من ضمن مبدئه النظر في

مجمل الارث الاجتماعي العائد للكائنات البشرية .

إلاّ إنّ مينرز قد شعر بضرورة فتح فرع جديد من الدراسات في مواجهة التاريخ السياسي : علم يكون بمثابة « تاريخ الإنسانية » ؛ ولا يمكننا أن نتهم مينرز بعدم الدقة من حيث مضمون هذا العلم وهو يقترح كعناوين لموضوعاته : « الغذاء والمشروبات القوية ، السكن ، اللباس والزينة بالنسبة لكل شعب » ؛ آراء الشعوب المتوحشة والبربرية حول أهم الظواهر الطبيعية وأخيراً تاريخ نشوء العلوم الضرورية » . . . . وهو يضيف في مكان آخر « الممارسات الخاصة ، تربية الأطفال ، معاملة النساء ، أشكال الحكم والتشريعات ، العادات ، مفاهيم الثروة والآداب واللياقات ، والشرف والعار » فها هنا دون ريب ، لوحة رائعة ، وعندما يدافع مينرز عن ضرورة دراسة الإنسان كما هو في كل زمان ومكان ، يعلن عن أهداف علم الإناسة الحديث . وإن ما ينقصنا هو صياغة واضحة لما يجمع بين هذه المجالي المتعددة المتناثرة من الحياة الإنسانية .

كليمّ Klemm

كانت لغوستاف كليم [2] صياغات أوضح وتأثيرات أعمق على مسار الابحاث ، ولأنه جمع الوقائع بطريقة لا تقدّر بثمن ، فقد كرمهُ تايلور Tylor في مقالته العامة الاولى (1865) .

لقد كان غوستاف كليم (1802 ـ 1867) الذي ولد في شمنيتس Chemnitz في ساكس Saxe ، ومنذ طفولته شغوفاً بجمع النماذج ومتلهفاً لريادة المتاحف ، دون أن يهمل الدين والتنظيم الإجتماعي . مطالع لكل شيء ، كان يقدم للناس كل ما تسمح به المصادر المتوفرة ، أي ثروة حقيقية من الوقائع ، التي غالباً ما كانت مهمة ، وأحياناً مسلّية ، ومن جميع البلدان والمراحل المعروفة . ولن يسعنا حتى يومنا هذا ، أن نجد بسهولة توليفة أكمل حول فن الطهي في كل الأزمان . لقد كان كليم يفتش في مقالات غامضة لينتزع منها تفاصيل حول الشؤون الإنسانية ، مستوحياً أحياناً كتابات لوفير Berthold Laufer أو ربما مؤلفات فرانكلن Alfred Franklin حول فرنسا القروسطية .

نعم لا يلتقط كليم أحياناً سوى ترهات ، مثلاً عندما تغرق مناقشته حول السيوف في لائحة كاملة للمشهورين من حدادي طوليد Tolède في القرن السادس عشر ، غير أنّ ما قام به يتعدّى كونه عرضاً لكمٍّ من المواد الخام . وعلينا أن نعترف له بأنه استبق تعريف تايلور الكلاسيكي للثقافة ، هذا التعريف الذي هو بالفعل تعريفنا نحن . ويُضمّن كليم في هذا التعريف « العادات المعلومات ، الحرف ، الحياة الخاصة

والعامة زمن الحرب وزمن السلم ، الدين العلم الفن » . . . . .

« إنها تظهر من غصن شجرة مصقولة بصورة مقصودة ، في حك العيدان لاشعال النار ، في تحريق جثة الأب المتوفي ، في وشم الجسم ، وفي إعطاء الجيل الجديد خبر الاجيال السابقة » . وقد كان لتعديل طفيف في المرحل الأخيرة أن يُعطي لهذا التعريف شكلاً مناسباً[3] .

لقد كان مفهوم التطور التدريجي مألوفاً بالنسبة لكليم رغم أن أعماله الرئيسة قد سبقت مؤلف داروين Darwin أصل الأنواع . والفكرة « الفكرة نفسها هي بالتأكيد قديمة وبدائية في آن . فلقد ظهرت عند الاغريق وجلبها البعض من أفواه الحكماء الذين يعيشون بين البدائيين الأميين . أما الصّيغ التي اتخذتها فكانت تتطابق أحياناً مع نتائج بعض الأبحاث الجدية ، غير أننا متفقون تماماً مع فيرشو Virchow في أنه لا يجوز أن نخلط فيما بينها . وإذا كانت تقميشة صينية من العام 52 تلحظ تعاقب العصر الحجري ، العصر البرونزي والعصر الحجري ، فليس بفعل عبقرية سبقت العلم بألفي سنة . ذلك إنّ الفطنة مهما بلغت من اليقظة لن تتعامل مع الاحتمالات المتوفرة إلا بنوع من الشعوذة ، دون أن ترتكز الى الوقائع أو تحاول التحقق منها[4] ، أي أن العصر الحجري في الصين تحوّل الى مسألة علمية عندما يتبيّن ان حضارات أخرى قد عرفت عصورا قبمعدنية » ، والى معطى واقعي منذ عشرين عاماً ، أي عندما كشف اندرسون Anderson عن ورشات عمل تعود الى العصر الحجري .

لم يكن كليم بحاجة للنظر بعيداً وراءه ليجد مفهوماً يصدق على تطور الإنسان . فكتاب كوندورسه Condorcet : « محاولة رسم لوحة تاريخية لتقدم العقل الانساني » (1795) :

«L'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'Esprit humain»

كان ، وبغض النظر عن مدى تأثره به ، يصف الحالة الطبيعية القائمة على تربية الحيوان والزراعة ثم الكتابة الابجدية وصولاً الى أنوارالأزمنة الحديثة[5] . وقد عاين كليمّ مستويات ثلاثة : الحالة المتوحشة (Wildheit) الخضوع (Zahmheit) والحرية . وهو واضح في تحديده للحالة الاولى : كان الانسان المتوحش يجول هائماً ، مفتقداً للقطعان والأرضين ولا يعترف بأية سلطة عليا . وفي الحالة الثانية توحدت العائلات في قبائل ذات رئاسات تتأسس على مشيئة الهية . في هذه الفترة تطورت الكتابة وحياة الرعي والزراعة إلا أنها ظلت محدودة بفعل قيود الحاكمية الكهنوتية .

ولم تُعرف الحرية إلا عندما انعتقت الأمم من هذا النير ، فحظيت بتطوير ذهنيتها

في جميع الاتجاهات . ولعل الفرس والعرب واليونان يعتبرون الى جانب العرق الجرماني خاصة أمثلة عن هذه المرتبة العليا من التطور[5] .

غير أن وصف كليم بالمناهض للاكليروس أو المناضل القومي ، بما لهذه التعابير من دلالات راهنة ، لا يخلو من مغالطة تاريخية . ذلك أن النصرانية تعتبر بنظره المصدر الرئيسي للتقدم ، كونها ، تحديداً ، قادرة على تفكيك التراتب الاقوامي . ولا تمت هذه المفاهيم رغم طرافتها بأية علاقة لمفاهيم غونتر Günther أو هيتلر التي تقسّم البشرية إلى أعراق فاعلة واعراق خاملة تتقيد بعادات الماضي وبما يفرضه الفاتحون عليها ، غير أن مجموع الشعوب الخاملة لا يضم المغول والزنوج فقط ، بل المصريين وFinnois والطبقات الدنيا من المجتمع الاوروبي . ويقارن كليم أيضاً هذين العنصرين بثنائية الرجل / والمرأة :

فكما أنّ الذكر والأنثى يتكاملان ، كذلك يبقى العنصر الفاعل ناقصاً بغياب العنصر الخامل (المنفعل) والعكس بالعكس .

ويبقى المؤلف غامضاً بعض الشيء ، بشأن هذا الموضوع : فقد تصوّر أن الأولين كانوا متناثرين في الأرض ، وأنهم بدأوا بصيد الطيور والاسماك ثم بتربية الحيوان حتى أصبحت الزراعة ضرورية بفعل التزايد السكاني . ونرد على هذه النقطة بأنه لا يمكن للمقتدي المقلد أن يكون في أصل التغيّرات الاقتصادية الحاسمة .

أما رأي كليم بالعرق الفاعل ، فهو أنه نشأ ذاتياً بطريقة ما قرب الهيمالايا ، وانتقل متدرجاً عبر مراتب مخصوصة من التوحش الى الطاعة ومن تربية الماشية الى الزراعة .

وقد أخضعت الشعوب الفاعلة بصورة طبيعية الشعوب المنفعلة فكان التداخل أو الانصهار الذي اعتبره كليم ضرورياً لاهداف الطبيعة ومآربها العليا .

هذه المبادىء الأولى ـ هذه الثنائية التي تطبع جنسنا ومراحل التطور الثلاث ـ هي المبادىء الاصالية لانتظام ما أسماه كليم بـ «Kultur Geschichte» ، التي تبدأ من الانسانية المنفعلة لتنتقل الى العنصر الفاعل . ويقارب المؤلف الإنشعابين ابتداء من الاجتماعات الادنى وصولاً الى الأرقى ، وذلك على أساس مقولات التوحش الطاعة ، الحرية . ويتقبّل كليم دون نقد أحكام الرحالة ، وهو ساذج بما يكفي ليطابق بين جبّلة البشر وموقعهم الجغرافي . فهنود الغابات المدارية في أميركا الجنوبية لا يعرفون « أدنى مشاعر الصداقة أو الحب أو التواضع » ؛ وعلى الرغم من وجود حالات استثنائية تُبيّن ان الخالق قد أعطاهم نعمة التطور ، فهم إجمالاً في غاية الخمول والبلادة . فسكان الغابات ينشأون وسط أفق محدود فيما يعتبر سكان الشواطىء أصدقاء لتغيرات البحر الدائمة التي تقوي قدرتهم على التركيز .

هذا نعتبر قبائل صيادي الاسماك في استراليا أشد حيوية من هنود الغابات في أميركا الجنوبية من حيث قدرتها على التفكر والاستقلال الذهني . أما الفيجيون فهم أشبه بالاستراليين وبالتالي أرقى من قبائل الغابات المغفلين . وإنصافاً لكليم نشير إلى أنه كان يتكلم عن صيادي « بوتوكيدو » وليس أساساً عن البستانيين « الآراواك » ، مما يبعد مقارنته رغم تعسّفها الفاضح عما تبدو عليه من ابتذال يثير السخرية . فمن الواضح أنه يشير ، الى استخدام المنيهوت المر ولكن أيضا الى عدم توفر درجة من الذكاء تتيح التخلص من السموم الفتاكة[1] . وتظهر محدودية كليم العلمية من خلال مقارنة طريقته في معالجة بعض الموضوعات بطريقة تايلور . فهو يعلم ككل إناسي انجليزي ، ان «الكمشادال» Kamchadal يطهون اللحم في دِنان خشبية تملأ ماءً ثم ترمى فيها أحجار تسخن مسبقا . ولكن كان لا بد من انتظار مقارنة تايلور هذه العادة بالنحل السائدة في شمال اميركا وبولينيزيا قبل البت بأن هذه العملية هي « طهي بالحجر » .

ولكليم أيضا إشارات ممتازة حول النار ـ شموليتها ، أي كونها ما يمتلكه الانسان دون غيره ، استحالة البحث عن أصلها ـ وهو يلحظ ان الحكّ تقنية أقدم من القدح وهو يثبت بفضل نص لبلين Pline وجودها في أوروبا ما قبل المسيحية . غير أن تصنيفه لا يعتبر متقدما عن تصنيف بلين : فحك عودين ، وحجارة القداحة ، والعدسة (الحارقة) هو كل ما يذكره في جردته[2] . ومرة أخرى يتولى تايلور تحديد « حجر النار » كأداة متميّزة وتحدد انتشاره . وتايلور أيضاً هو الذي كشف عن البنان المزودة بسير أو قوس أو إطار ، كمعدات مختلفة متميّزة ومتطورة ويبقى كليم رغم إنه لم يكن عالماً كبيراً ، شخصية مميزة . ففهمه الواسع والواضح لماهية الثقافة ، وغنى معارفه المتنوعة يؤمنان له مكانة مرموقة بين روادنا . وهو نشر أيضا معلومات تقنية هامة بواسطة رسومات ممتازة وثّق بها مؤلفاته ، في زمن اتصف بندرة المتاحف الرديئة التجهيز والتي لم يكن يسهل ارتيادها كما هي الحال اليوم .

وايتز Waitz

إن مقاربة تيودور وايتز Theodor Waitz (1821 ـ 1864) تبدو مختلفة تماماً . فلقد اهتم بوصفه استاذا للفلسفة في ماربورغ Marbourg خاصة بالمسائل النفسية . ومؤلفه Anthropologie der Naturvolker Leipzig. 1858- 1817 الذي يقع في ستة مجلدات والذي نشر جزئيا بعد وفاته ، هو قبل أي شيء مقالة حول العقلية البدائية . فهو يصرف النظر عمدا عن أي تفصيل تقني ، بحجة ان كليم قد توقف ما يكفي عند هذه الموضوعة من البحث . وهو أيضا يبدو قويا في مواجهة النقاط التي شهدت ضعف سلفه ، أي تلك المتعلقة بتحليله النقدي للمصادر ، وبحدسه الثاقب في المجال النفسي

وهو يحدد موقفه في المجلد الأول الذي يحمل العنوان الفرعي الآتي :

Uber die Einheit des Menschengeshlechtes Und den Naturzustand des Menschens

وأعيد طبع هذا الجزء عام 1879 واختارته مؤسسة الانتولوجية عام 1863 تحت عنوان : المقالة الابلغ حول الانسان . وقد أشاد الجغرافي جيرلاند Georg Gerland ، الذي أعدَّ الجزئين الاخيرين للطبعة التذكارية ، بحق ، بالمنهج الدقيق الحذر والرصين الذي يصبغ المؤلف الأول ، لذلك يمكننا ان نغضّ الطرف عن بعض الهفوات العارضة في هذا الكتاب الصادر عام 1858 وان نعتبره مرجعاً ممهداً لكتاب بواس Boas : The Mind of Primitive Man لما يتضمنان من حجج أو براهين متشابهة .

يدحض وايتز الاحكام غير المتفكّر بها حول القصور العنصري ، فيما يبدو فكره هادئاً لا يتأثر بالحماس الاعلامي ، كما يظل بمنئى عن المبالغات الجغرافية رافضاً السائد منها . فأصحاب الإبل ليسوا جميعاً مفطورين على حب الحرية ، كما أن منظراً طبيعياً رائعاً لا يكفي لتولد المشاعر الفنية ، والبحر لا ينفتح إلا للبحارة وليس لشعب لا يملك سفناً . . . فلا بد إذن من التمييز بين علل التقدم الحقيقية والصدف أو العوامل الثانوية .

فقد تضع الجغرافية بعض الموانع غير أنها ليست عاملاً خلاّقاً بالضرورة . فهي مقهورة بالمقدّرات التاريخية والاجتماعية ، مثل الهجرات وانتشار الأمزجة الذي ينتج عنها . أما كثافة السكان فهي نتاج التقدم وعلته في آن . ثم أن وايتز يستنتج دون أي موقف دغمائي كون المؤهلات الطبيعية تبقى الى حد ما نفسها بالنسبة لجميع الاعراق البشرية . وإذا كان البعض منها قد أظهر ميلاً أكبر نحو الحضارة ، فلظروف مؤاتية توفرت له . إذن فدرجة الثقافة تدل في الأساس على أطوار التاريخ أكثر مما تدل على موهبة فطرية . ووايتز حاد البصيرة ، خاصة عندما يقارن بين الشروط المؤاتية وغير المؤاتية للحضارة . وهو يشدد ـ ليس دون اعتدال ملحوظ ـ على دور العبقرية ، مؤكداً على أن العديد من الاكتشاف الهامة حصل في مراتب العمران المتدنية كما حصل في مراتبه العليا . ولكن كان لا بد في كلا الحالين من تكرار هذه الاكتشافات مراراً قبل أن تصمم وتستفيد منها شعوب بأكملها . ولا تختلف ملاحظات وايتز حول أسباب التقدم عن تلك التي تعطى في أيامنا هذه(9) .

ويظهر وايتز بأبهى مظاهره في المجلد الثاني (1860) حيث يضع في مجال التطبيق مبادئه حول الشعوب الزنجية Die Negervölker und ihre Vervandten . ولا يفوق

الملخص المختصر لهذا المجلد الميسّر ، والذي يستبعد نزوات السائح ، سوى الحكم السديد الذي يطلقه المؤلف حول مسألة كانت موضعاً لجدل حام . فهو لا يعتبر الزنوج (السود) بمثابة مقلّدين بالدرجة الاولى ، وبالتالي أقرب الى القرود ، إلا أنه لا يقبل أيضاً ، ومن حيث قيمتها الظاهرة ، الاحكام الناتجة عن مبالغة بعض الانسانويين من المفكرين . وإننا لا نجد عنده إلا أحكاماً سديدة . فهو يذكر بمفكرين كبار من الرجال المنتمين الى العرق الاسود . من أمثال واضع الابجدية Vei وحكام الدّول السوداء الزنجية الكبرى . فليس لعرق خسيس أن ينتج رجالاً يمثل هذا الذكاء المتميّز . ومن جهة أخرى يبقى العباقرة من الرجال ، عندنا ، في أصل التقدم الذي تعرفه الجماعة . ورداً على تهمة الشراسة التي اعتبرها البعض من جبلّة الزنجي الفطرية ، يذكّر وايتز بالمعاملة المتساعة مع العبيد في افريقيا . وفيما يلحظ وايتز نقص مصادره الخاصة بهذه النقاط ، يخلص الى استنتاجات بالغة الدقة حول الديانة الزنجية . وهو ، يلحظ ، بعد أن يرفض المفاهيم السائدة ، التقارب بين « الفيتيش » الافريقي و« الطب » الاميركي . ويعتبر أن الشعوب الأصلية هي على عتبة التوحيد[15] .

كان طالب العلم عام 1860 العارف بكتابات كليم ووايتز يتبوأ موقعاً علمياً أرفع مما نظنه اليوم ، إذ كان باستطاعته منطلقاً من نظرة شاملة وصحيحة الى المعدات المادية التي تستخدمها الجماعات الإنسانية ان يكوّن مفهوماً صادقاً عن شروط تقدمها .

مراجع الفصل الثاني

(1) C. Meiners, Grundriss der Geschichte der Menschheit, Lemgo, 1785.

(2) Gustav Klemm, Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit, 1, Die Einleitung und die Urzustände der Menschheit enthalend (Leipzig, 1843; ici, sous la référence C-G.). Allgemeine Culturwissenschaft (ici, Cw.), en deux parties: Werkzeuge und Waffen, Leipzig, 1854; et Das Feuer, die Nahrung, Getränke, Narkotika, Leipzig, 1855.

(3) G. Klemm, Cw, 217, 1854, C-G,1:21; Cw, 37, 1855.

(4) B. Laufer, «Jade», FMNH-PAS 10: 71, Chicago, 1912.

(5) J. Salwyn Schapiro, Condorcet and the rise of Liberalism, 234-270, New York, 1934.

(6) Klemm, C-G, 21-23.

(7) G. Klemm, C-G, 1: 196-200, 234, 280, 287 sq., 327-332, Cw, 241, 1885.

(8) G. Klemm, C-G, 1: 178 sq.; Cw 66-70, 260.

(9) Th. Waitz, op. cit., 1: 408-424, 428 sq., 447, 473 sq., 482.

(10) Ibid., 2: 167, 175, 216, 222, 228-232.

الفصل الثالث

البيولوجيا ، ما قبل التاريخ والتطور

فكما رأينا إذن ، تعود فكرة النمو أو التكون التدريجي ، من حالة التوحش وصولاً الى الحضارة، الى ما قبل داروينDarwin أو حتى ما قبل لامارك Lamarck. غير أن التطور عندما خرج عن كونه مبدأ بيولوجياً محدداً ، ليصبح كلمة سحرية تقدم حلولاً لكل المسائل،وقد نسب التطوريون إلى أنفسهم وبصورة تلقائية التنظيرات الأولى حول التغيرات الثقافية ، وذلك لإنطباقها الواضح على أحكام فلسفتهم . كما أن الاكتشافات حول ما قبل التاريخ كانت تنطبق تماماً على لوحة التطور . فالنظرية البيولوجية والابحاث الاثرية حثّت بقوة على دراسة الثقافة ، إلا أنها خلقت في المقابل إشكالات خطيرة .

تقول العقائد التطورية بتطور التنظيمات المركبة انطلاقاً من أشكال في غاية البساطة . وقد أقر بيتّ ـ ريفرز Pitt-Rivers[1] ناقلاً هذا المفهوم الى مدار الفنون نظرة سبنسر حول التغيّر « من البسيط الى المركب ومن الموحَّد الى المتنافر » جاعلاًمنهامسلّمة . وأكثر من ذلك فلقد أكد،ليس بوصفه تطورياً فقط بل داروينياً أيضاً ،حصول تعديلات مستمرة غير منظورة ، فهو ، مثلاً ، قد استعاد تاريخ صناعة الحجر ابتداءً من معدات الصوّان الاشد فظاظة الى المصنوعات المصقولة التي يستخدمها المتوحشون الحديثون ، وذلك عبر « العديد من المراتب الوسيطة » . وهو أخيراً ، عندما يجعل الاختراعات الاسترالية المختلفة مثل الهراوة على شاكلة الفطر، والتُرس والمرتدة Boomerang نماذج من أصل واحد ـ العصا الاسطوانية ـ ، يُقيّد وضوح طريقة احتجاجه بالافتراضات النسالية Phylogenétiques التي يعتمدها علماء الحيوان المعاصرون .

وها هنا أشكال يبدو وكأنما يبرز في أدبيات انتروبولوجيا العصر الفيكتوري ، متخطياً أية مقاييس معقولة ، وهو أشكال انحطاط الانواع أو فساد الأصل . غير أن

لوبّوك Lubbock تايلور Tylor وبيْتّ ـ ريفرز Pitt-Rivers إذا كانوا قد كرّسوا ، صفحات متتالية لهذا الموضوع فلأمر بالغ الأهمية . فلقد قال بعض المؤلفين من ذوي الشأن ـ علماء لاهوتيون وآخرون ـ بأن الشعوب الغابرة قد تقهقرت بعد أن كانت في مستوى أرفع . أما التطوّريون فقد احتجّوا على ذلك بإصرار عنيد ، بأن السمة الطاغية على تاريخ الانواع تمثل باندفاعه الى الأمام فيما ظلت الانتكاسات استثنائية[2]. ونجد وجهة نظرهم الاجمالية هذه مبينة بدقة من قبل اثنين من مناضليهم المتحمّسين . يقول لوتورنو Letourneau : 1 ـ لقد كان لكل الحضارات السالفة والراهنة طفولتها البربرية المتوحشة التي تطورت انطلاقاً منها ببطء ومشقة . . . 2 ـ الاعراق الهمجية المعاصرة التي تقترب الوضيعة منها من الحالة الحيوانية ، هي بمثابة نماذج تصور لنا عامة « المراحل التي توالت بطيئاً والتي مرّ بها أجداد الشعوب المتحضرة ، من الأوّلين »[3] . وكذلك يُبيِّن بيْتّ ـ ريفرز بأن « الاعراق الموجودة في مراتب متفاوتة من التقدم ، قد تمثل بدقة الاعراق في العصور القديمة . . . فهي إذن بمثابة نماذج حيّة عن التقاليد الاجتماعية وأشكال الحكم والقوانين والممارسات الحربية العائدة لتلك الاعراق التي تعتبر أصلاً لها ، أصلاً ضارباً في الزمن ، وما تستخدمه الآن من أدوات يشبه تلك التي مر عليها الدهر مدفونة ، عميقاً ، في باطن الأرض »[4] .

وقدم علماء البيولوجية من جانبهم الاكتشافات في ميدان الإحاثة بوصفها براهين مباشرة تثبت افتراضتهم التطورية . فيما استند علماء الإناسة الى المعطى القبتاريخي . فلندقق إذن بهذا المعطى .

يُبيِّن بوشي دي پرت Boucher de Perthes أن صناعة الحجر وبالتالي الحضارة ، تعود الى البلستوسينية غير أنه لم يكن أول من قال بعصر حجري على أساس قواعد اختبارية . فهذا الشرف يعود الى مؤرّخ دانمركي : فيدل ـ سيمونسين Videl-Simonsen الذي سبق أن دافع ، في دراسته حول « المراحل الاقدم والأهم من التاريخ القومي » (1813) ، عن أطروحة المراحل الثلاث في عصور سكاندينافيا القديمة : عصر الحجر ، عصر النحاس أو البرونز وعصر الحديد .

ومن بين أتباعه المباشرين تقبّل تومسن Christian Jurgensen Thomsen الفرضية ، فيما عمم ورسي Worsaae نطاقها لتشمل بلداناً أوروبية أخرى[5] . ولم يُقبل هذا التعميم بسرور ، ولم تكن حاله أفضل من تعميم دي پرت . واستمر الاخصائيون الالمان حتى عام 1875 في إنكارهم العنيد لعصر البرونز ، ونشأت مجادلات حادة حول هذه الدقيقة مع زملائهم الاسكانديناف ـ ورسي Worsaae ومولر Sophus Müller[6] .

غير أنه أُثبت في هذه الفترة العصر الحجري نهائياً وأوضحت بنجاح باهر أطواره المحلية من خلال حفريات جديدة ومفاهيم جديدة . وبرهن عالم الحيوان الدانمركي ستينستروب Japetus Steenstrup وجود عصر ما قبل معدني شهد صيادي الحيوان والاسماك ، في ظل شروط مناخية وشجرية سبقت التي نجدها مدونة في المخطوطات . ولقد قسم بعض العلماء الآخرين العصر الحجري الى مرحلتين رئيسيتين مرحلة أدوات الحجر المقطوع : الباليوتي Paléolithique ومرحلة أدوات الحجر المصقول : النيوليتي Néolithique . وربما قسمت الأولى الى حقبات على أساس المتوجات الحرفية : ماغدلية ، سوليترية ، موستيرية ، أشولية[7] ، ولن ننسى هنا مساكن البحيرات السويسرية التي تُظهر ثقافة نيوليتية كاملة ، مع مؤشرات عن وجود زراعة وتدجين ، وخزافة وحياكة وفؤوس حجرية ، إن عجز العلماء عن إسناد هذه الاكتشافات إلى منتوجات شعوب معروفة تاريخياً ، أرّق العلماء الأوروبين[8] .

إذن فعلم ما قبل التاريخ كان يثبت التطور بصورة قاطعة ، مستخدماً تقنية دقيقة لدراسة الطبقات الجيولوجية ، فيما كان علماء الاثنوغرافية ما يزالون يبحثون عن طرق صالحة لدراسة البدائيين الأحياء .

فلا عجب والحالة هذه إذا ما استند الاثنوغرافيون، لحدٍ بعيد، إلى أعمال علماء الآثار . فالشعوب التي تزرع الحنطة وتصقل الحجر وضعوا في مرتبة السويسريين « النيوليتية » ، كما اعتبرت عشيرة استرالية تميز باستخدام السكين كأداة عمل في « الموستيري » . وما لم يلحظه التطوريون هو محدودية عدد الوقائع التي يحتمل تطورها برهاناً مباشراً .

فما قبل التاريخ لا يظهر لنا سوى الظواهر المادية ولا يظهرها إلا جزئياً . وهو لا يُعطينا أية معلومات، حول أشياء ملموسة ـ ولكنها غائبة ـ مثل الاقواس والسلال إلا إذا توفرت ظروف استثنائية لحفظها . وباختصار ، فهو يحدد بدقة بعض مراحل التقنية ولا شيء آخر . إضافة الى ذلك فاللوحة التي لا تعد إلا على أساس المواقع الاثرية غالباً ما تكون مشوهة : فأمهر حفاري الخشب وحائكي نسائج قشور الاشجار لا يتركون سوى إمارات طفيفة عن حرفتهم مقارنةً بالخزّافين والمعدّنين .

يشكل إذن الاسقاط الآلي لمقولات ما قبل التاريخ الذي ساد قبل خمسين عاماً ، كارثة كبرى حتى في مجال الفهم الصحيح للتطور التقني نفسه .

وقد يصح عامةً الحكم بأن جميع الجماعات لتي تصنع المعادن مرت بمراحل ما قبل تعدينية ، غير انه لا يجوز الإستدلال من ذلك على أن الشعوب التي لا تعرف المعادن

تصنع أدوات حجرية[٩] . فإن العديد من البدائيين في جنوب أميركا لا يعرفون مثل هذه الصناعة لغياب الحجارة . فلكي نطبّق هنا مفهوم « العصر الحجري » لا بد لنا من تخليصه من معناه الاصلي ، أي أن نضمّنه العظم ، والقشور ، والخشب ومجمل المواد من هذا النوع . ويبدو لنا من جديد أن القسمة بين ما قبل التاريخ القديم الباليوليتي وما قبل التاريخ الحديث النيوليتي لا يمكنها أن تأتي بصورة مفيدة إلاّ إذا غيّرنا الدلالة الاصلية لهذين المفهومين . فبعض الاستراليين يكتفون بتقطيع الحجارة فيما يقوم جيرانهم وهم بالكاد يتقدمون عليهم بصقل الفؤوس وذلك لأنهم ببساطة يحصلون على صخر الديوريت .

فها هنا إختلاف في المواد لا يرسم خطاً فاصلاً محدّداً . وكان لا بد للباحثين لكي يعطوا دلالة معينة للمفهوم من أن يعيدوا تحديد معنى « النيوليتي » فيُعيّنوا في المقام الأول مرتبة الخزّافين والمزارعين . وهكذا فما قبل التاريخ بدل أن يشكل دليلاً معصوماً ، يستلزم التصحيح والتنقية من الشوائب المفهومية من خلال العمل الاتنوغرافي . غير أن مفهوم ما قبل التاريخ إذا كان يترك ثغرات أو يخدع أحياناً العلماء فيما يختص ببعض الدقائق التقنية ، فإنه لا يمتلك قطعاً أية فرضية حول تطور الماورائي والتنظيم الاجتماعي . وهذا ما لم تتقبله الذهنية التطورية التي تتطلب تواصلاً بين الوقائع الخاصة بكل رحلة من مراحل النشاط الانساني .

بيد أننا نجد أن عالم الاحياء قد لجأ الى علم تكوّن الجنين ليسد النقص في وثائقه . وقد اعتمد بعض الأناسين ليتداركوا رداءة نتائج بعض الحفريات سُنّةً للتطور تناسب أبحاثهم . وكما اعتبر علم الحيوان الإنسان Homo Sapiens في قمة المملكة الحيوانية فإن اوروبا الغربية اعتبرت (عام 1870 . .) في قمة الحضارة . وكما لعبت الخلية الفردية بالنسبة للتطور ، دور المنطلق المفترض، اعتبر الإنسان المتوحش الذي ما يزال على حافة الحيوانية كأصل للحضارة. ولكن عندما تعذرت مشاهدة الانسان المتوحش القديم كان لا بد من استبداله تدريجياً بالمتوحشين الحديثين ، بوصفهم لا يتماشون مع الحضارة الفيكتورية .

ومن جهة أخرى فلقد اعتبرت عادات الأوروبيين التي لم تعد تتناسب مع موقعهم (الحضاري) المتقدم بمثابة الاعضاء الحيوانية البدائية التي قارنها داروين بحروف كلمة ، سقط لفظها .

ومن الأخطاء الفادحة التي تحكم هذا التفكير المعادلة الساذجة التي يقيمها بين الجماعات الغابرة الراهنة والمتوحشة القديمة : نجد مثلاً عن هذه المعادلة في كتابات

لوتورنو Letourneau . وهذا ما كان يقود بعض المؤلفين الموصوفين بالجدية الى التقليل من أهمية القبائل الموجودة راهناً بشكل لا يخلو من العبثية ، والى القبول دون نقاش بكلام الرحالة المُنمّق .

لقد كان « السير جون لوبّوك » «Sir John Lubbock» واحداً من المفكرين الأكثر شمولية في زمانه ، وكان علاّمة في شؤون ما قبل التاريخ ومؤلفاً جال ميدان الإناسة بكل أبعاده . وتوقف عند كل مراحله ، غير أنه لا يختلف عن كليم حين يبدأ بإطلاق أحكامه الباشسة[10] . فالاندمان Andamans « لا يعرفون الشعور بالخجل » . « والعديد من عاداتهم يشبه عادات البهائم » . وليس للفرونلنديين دينٌ ، أو شعائر ، أو طقوس . وكذلك الايروكوا لا يعرفون الديانة أو أي اسم للدلالة على الله ، أما الفيجيون فلا يشمون رائحة التديّن ! « فيا من شك بأن المتوحشين في غاية الفظاظة . إنها قاعدة شبه أكيدة وشاملة » .

والجملة الأخيرة هي نموذج عن خطأ فادح آخر : التخلّي الكامل عن المعايير الموضوعية . فما هي الفظاظة ؟ فهل أن أكل لحوم البشر في أوقيانيا أسوأ من مجازر الحروب الحديثة ؟ إن مؤلفات السير جون مليئة بالاحكام الذاتية القائمة على قاعدة التشابه والاختلاف مع السائد الاروبي . فالهوتنتو Hottentots يثيرون الاشمئزاز . والاستراليون متوحشون « بائسون » . وهو على الرغم من أنه يتمتع أحياناً بحدس ما عندما يصحح قول برسكوت Prescott الذي يفسر الأضحية البشرية « بالميول الشيطانية »[11] يظل السير جون مصدوماً مرعوباً أمام مشهد البدائيين .

إن الطريقة العلمية الحديثة هي في الأساس رفض لكل حكم ذاتي وإقرار بأنه في حين يمكننا اعتبار الأشياء المادية والأفكار العقلانية «أعلى»أو «أدنى»(بقدر ما تنطبق على موضوعاتها) لا توجد أية معايير شاملة لهذه المفاضلة فيما يختص بالفن والدين والاخلاق . لا يمكن للإنامي/الانسان إلا أن يتأثر بالظواهر الغريبة انطلاقاً من معاييره القومية والفردية ، غيرأن الانامي/العالِم يكتفي بتسجيل أكل لحم الإنسان وقتل الأطفال وفهم مثل هذه العادات أو تفسيرها إن استطاع . إن الأنوية المركزية تظهر عند « لوبّوك » بصورة فريدة في إطار موضوع لا علاقة له مباشرة بالمواقف الاخلاقية : مفردات القرابة .

فهو يبارك للاسكيمو تعيينهم « الصحيح » للعم والعمة والخال والخالة أي استخدامهم للتمييز فيما بينهم مفردات تشبه المفردات الانجليزية ، فيما يضع أهل هواي لمجرد افتقادهم الى مفردات من هذا النوع في أسفل درجات التوحّش[12] .

إن التماثل بين المتوحشين الراهنين والانسان ـ القرد البدائي هو مبدأ في غاية الاهمية لا بد لنا من إيضاح وجه الخطأ الذي يُبنى عليه . يقوم هذا المبدأ على الجهل بأن الجماعة الراهنة الاقل تطوراً لها تاريخها الطويل التي تطورت خلاله انطلاقاً من مستوى اصلي مفترض . فالذي يبحث عن شعب يعيش بدون دين مثلاً هو كمن يعاين الحياة وهي تنمو خارج المادة غير العضوية . فها هنا فخ نجح أكابر العلماء التطوريين ، كما يأتي بيانه ، بتلافيه . ولكن ماذا عن « الترسبات » Survivances أو عن الأجهزة البدائية للجماعات ؟ فالحضارة مليئة بنماذج منها في كل مراتبها . ومن الأمثلة على ذلك ما يقدمه أشد المناهضين للنظرية التطورية .

فهكذا يلحظ بواس Boas استخدام نساء الاسكيمو لجوارب طريقة تنفتح كثيراً ، مباشرة ، تحت الركبة ، وهو يتساءل من أين يمكن أن يأتي مثل هذا الطرز الغريب ؟ وإننا نعلم من مصدر قديم أن النساء كن عام 1750 ينتعلنّ أحذية ضخمة تبقى مفتوحة بواسطة قوس من العظم يوضع الاطفال في جيوبها . من هنا كان استنتاج بواس : « أن الجيب الواسع ذا العلاّقة الذي يميّز هذه الجوارب الطويلة التي ترتديها النساء على الشاطىء الجنوبي من خليج هودسن Hudson قد يكون ترسباً متأتياً من هذه الاحذية الضخمة »[15] . فالمسألة ليست والحال هذه ان نقبل أو نرفض الترسبات بل ان نعرف ما إذا كان الترسب المزعوم طبيعياً أو مصطنعاً . إذ قد توجد في مدار الحضارة كما في مدار الحياة تفسيرات متعددة « لعضو غير نافع » . أو بمعنى أدق قد تكون المنفعة محجوبة ، فيما يكون للميزة الناتجة عنها وظيفة غير متوقعة بتاتاً . ولقد كان ، على سبيل المثال ، من أهم الحجج السائدة في هذا الزمن تلك المتعلقة بالخؤولة أو السلطة المميزة التي يتمتع بها الخال في المجتمعات التي تعرف الحسب بالأب .

كيف يمكن تفسير مثل هذا الطابع البعيد عن المعايير الطبيعية ؟ بطريقة واحدة بالتأكيد : كموروث من فترة سابقة ، حيث كانت القبيلة تُرسخ الحسب بالام . وتُرسّخ بذلك دور صلات الأرحام بين الذكور . غير أن هذه الحُجة لم تعد تقنع ، ذلك أن (أخ الأم) « الخال » قد يكون اكتسب موقعه الهام من خلال سبل أخرى . فإذا كان مجتمع مُعينّ وبغض النظر عن وجود الحسب بالاب، يجبر الزوج على خدمة زوجته، فإن هذا الزوج سوف يسكن في منزل أو قرية زوجته ، فإن هذا الزوج سوف يسكن في منزل أو قرية الزوجة ، وتسقط ذُرّيته بالتالي تلقائياً تحت نفوذ الاقرباء بالأم (الاخوال) . إذن فليس من الضروري مطلقاً أن تعتبر السلطة الخؤولية فرعاً من الحسب بالأم . والواقع أن هذا التفسير ليس إلا واحداً من عدة تفسيرات محتملة .

لن تكتسب حجة ترسب الموروث مصداقية شاملة إلا إذا وجدت سنّة تقوم على

متوالية ثابتة . . . ويجري دائماً التأكيد على وجود مثل هذه السنّة ، غير أنها نادراً ما تصلق خارج إطار التقنيات .

ظانين أنهم يدركون مسار التطور بوصفه مساراً حتمياً اعتبر التطوريون أنفسهم قادرين على إدخال الحلقات الناقصة في سلسلة الاحداث ، وقد كانوا بذلك شديدي التفاؤل وهذا ما أفسد تفسيرهم للموروث المترسب. حتى الآن يُشبه التحليل الذي قمنا به للنظرية التطورية محضر إتهام . غير أنه من المجحف كثيراً أن نُبخس ما قدّمته هذه النظرية من خدمات .

وقد أضفنا الى قراءتنا التي أردناها ثاقبة لكليم ووايتز ـ وهي قراءة من بين قراءات متعددة ـ وللمرة الأولى ، محصلة لجميع المعطيات الثقافية التي تشمل من وجهة نظر موحدة . ما توصل اليه علماء الاتنوغرافية وما قبل التاريخ .

ولئن شوّه بعض أتباع التطورية الأقل شأناً ، الوقائع بخفة ، لتعويض ما ينقص من براهين ، فإن بعض العلماء الآخرين ، وهم أكثر جدية ، قد تلافوا مثل هذه الهفوات . إن عدداً هائلاً من المسائل جرى طرحها ، وقد حل البعض منها . وأكثر من ذلك فإن البعض منها قد حُلّ تحت وطأة الصدمة الناتجة عن مفهوم التطور التدريجي . ورغم التحفظات السابقة يبقى التطور واقعة إيجابية لا تخلو منها الثقافة المادية ، ومقبولة بنظر ألدّ المنتقدين لها في الفترة الفيكتورية[14] .

أن نقبل بهذا الأمر وباحتمال تأثير الشروط المادية على دورات أخرى من مسار الحياة ، يعني أننا نفتح الطريق أمام متوالية ثابتة من الظواهر الاجتماعية والدينية ، والواقع أنّ هؤلاء المؤلفين يفترضون وجود مستويات من التطور ، أو بتعبير آخر يقولون بالإرتقاء[15] . ونجد أن عالمين معاصرين من علماء الإناسة ثورنولد Thurnwald ورادكليف ـ براون Radclife-Brown يعيدان ، بدورهما ، الاعتبار لهذا المفهوم . إننا إذن أمام مفهوم يصعب تخطيه . لذلك علينا ببساطة أن نحدده بدقة .

وأخيراً لقد أعطينا فيما تقدم نصيحة أخرى تدعو الى الحذر . وقد أصبح تقليداً أن تقابل التطورية الثقافية بمبدأ الإنتشار . غير أنّ هذه النظرة لا تبدو صحيحة . مثلاً حين تُقدِّم لنا سنة ثابتة للتطور تقود المنطلقات نفسها الى ترداد لا متناهٍ للحقبات المتماثلة . أي أن مرحلة تقطيع الحجر غير المصقول لا بد أن تليها نفس المتواليات من التقنيات المكتشفة في كل أصقاع الأرض ، بداية في فرنسا على أن تمر مناطق جنوب إسبانيا وافريقيا والصين بحقب المتوالية نفسها أي : الشيلية Chelléenne ، الاشكولينية Acheuléenne ، الموستيرية Moustérienne ،

والسوليترية Solutre¼penne ، وذلك بصورة تتناسب مع خصائص تدل عليها تصنيفات أخرى . إلا أن التطوريين قد اتخذوا مواقف فردية لا تدل على إجماعهم حول هذه المسألة .

فمنهم من كان يميل الى تفسير التشابهات على أساس نمو مستقل ، مخصوص ، محكوم بسنن نمو متماثلة . غير أن ذلك لم يكن على الأرجح صحيحاً بنظر الجميع ، ولم يكن صادقاً بنظر تايلور Tylor أو مورغان وهما المفكران الابرز والاشد تأثيراً. ولم يكن بيت ـ ريفرز Pitt-Rivers أيضاً ، وهو التطوري المتشبث بمعتقده ، من القائلين بالتماثل . وهو لم ينكر ، إنكاراً قاطعاً ، أنَّ الجماعات البشرية استطاعت في أجزاء مختلفة من العالم أن ترسم الاشكال نفسها من الأدوات بصورة مستقلة عن بعضها البعض . غير أنه يُفرِّع بوضوح « المرتدة » (Boomerangs) في استراليا Décan ومصر من مركز واحد . وهو يؤكد بشأن مصنوعات البرونز« أن أي تقدم جديد كان ينتقل من قبيلة الى قبيلة ومن أمة الى أمة » وآخر ما قاله (عام 1864) كان عن « هذه المزاجات المتعددة التي تُحيِّر من يدرس الحضارة في أيامنا هذه (والتي) تشكلت بالإنتقال والتبادل بقدر ما تشكلت بتطور ذاتي[16] » .

وإنَّ مَن يدرس بيْت ـ ريفيرز بعد انقضاء جيل على كتاباته لن يكون أقل حماساً منه في الدفاع عن أهمية الإنتشار وعلينا أن لا نعتبر أن حالات الاكتشاف المستقلة والمتماثلة قد رسخت شرعية ظهورها على هذا النحو ، إلا بعد استقصاء شامل لجميع احتمالات التشابه الناتجة عن العلاقات ـ في ـ الواقع »[17] .

وها هنا ما هو قريب جداً من مبدأ الانتشارية diffusionisme الحديثة .

والواقع هو أن الارتقاء البيولوجي لم يكن يوحي بالتوازي Parallélisme . إذ لم يؤكد علماء الحيوان أن الإنسان أو الحصان قد ارتقيا انطلاقاً من نماذج أبسط ، بل اعتقدوا بحصول حوادث عارضة أدت الى مثل هذه النتائج النهائية ، أي أن التوازي لم يكن ممكناً كمفهوم إلا بعد أن ترافق مع المبدأ القائل بأن الوحدة النفسية للإنسانية دفعت دائماً الاجتماعات الى أن يقتدي بعضها بالبعض الآخر . وإن هذا لا يعتبر لازمة من لوازم مفهوم الارتقاء بل عقيدة يستند إليها ناقد الداروينية الحازم : أدولف باستيان Adolphe Bastian .

مراجع الفصل الثالث

(1) A. Lane-Fox Pit-Rivers, The Evolution of Culture and other Essays, Oxford, 1916.

(2) أنظر مثلاً : E.B. Tylor, Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization, 150-190, Londres, 1865; Lord Avebury (= Sir John Lubbock), The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man, sixième édition rééditée avec une préface nouvelle, 524-552, Londres, 1911.

(3) Ch. Letourneau, op. cit., 3.

(4) Pitt-Rivers, op. cit., 53.

(5) Ingwald Undset, «Le préphistorique scandinave, ses origines et son développement», Rev. 3e. série, 2: 313- 332, 1887.

(6) Lindenschmit, Ar-A, 9: 152, 1876.

(7) Gabriel de Mortillet, «Classification des diverses périodes de l'âge de la pierre», Rev. 1: 432-442, 1872.

(8) Cf. R. Virchow, op. cit.

(9) Karl von den Steinen, Unter der Naturvölkern Zentral-Brasilliens, 2e éd. 196, Berlin 1897.

(10) John Lubbock, Prehistoric Times, 430, 437, 448, 509, 511, 536, 570, London, 1872.

(11) The Origin of Civilization, 384.

(12) Ibid., 183, 202, Cf. aussi JRAI, 1: 11, 1872.

(13) F. Boas, «The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay», AMNH-B, 15: 105, 356, pl. III, 1906.

(14) W. Schmidt et W.Koppers, Völker und Kulturen, 45sq., Regensburg, 1924.

(15) Ibid., 264 sq.

(16) Pitt-Rivers, op. cit., 145, 153, 183, 228.

(17) Henry Balfour, Introduction à Pitt-Rivers, op. cit., XII, XIX.

الفصل الرابع

أدولف باستيان

ولد أدولف باستيان Adolphe Bastian في برم Brême عام 1826 . وقد درس الحقوق والعلوم الطبيعية والطب ليس في أقل من خمس جامعات ألمانية ، قاضياً فصل الدراسة الاخير في ورتزبورغ Würtzburg تحت إشراف الطبيب الكبير رودولف ويرشو Rudolf Virchow وقد أمّن تبوّأ سريعاً بعد أن نال لقب دكتور في الطب مركزه كجرّاح في البحرية ، وقضى الثماني سنوات التي تلت ، في أسفار الى استرالية والبيرو والمكسيك وكاليفورنيا ، ومختلف بلدان آسيا وافريقيا . ونشر عام 1859 Ein Besuch in San Salvador وفي السنة التالية Der Mensch in der Geschichte . وقد عاد عام 1861 الى الهند الشرقية وشرق آسيا ، وانطبعت حياته منذ هذه الأونة بأسفار طويلة الى أصقاع الارض البعيدة ، تخللتها إقامات في برلين مقرّه الرئيسي المفضل . وبعد ذلك أصبح اتنوغرافياً ملتزماً (1868) وأسّس أكبر مركز اتنوغرافي في العالم Känigliches Museum für Vollkerkunde . وساعد عام 1869 ويرشو على تنظيم المؤسسة البرلينية للانتروبولوجية والاتنولوجية وعلم ما قبل التاريخ Weitschrift für Ethnologie وساهم بحماس بالانشطة الجغرافية . ومن المفارقات أن باستيان كان باحثاً داعية ناجحاً جداً ، و« صياد رجال » وشارياً حاذقاً كلما سنحت له الفرصة ليغني مجموعاته في برلين - وفي الوقت نفسه فأر مكتبات خجولاً ، ومعزولاً الى حد ما . وقد سأله فون دن ستينن Von den Steinen عام 1903 عن تاريخ آخر مسرحية حضرها وجاء الجواب بعد تفكّر : « عام 1859 » . أما حضوره وغيابه النيزكي في برلين فأصبحا مضرب مثل . وقد مات في الترينيداد Trinidad على سواحل ڤينزويلا Venezuela عام 1905 عن عمر يناهز التسعة وسبعون عاماً . وقد لخص ستينن ما قام به بالعبارة التالية « ما من عالم ألماني عمل أو قرأ أو كتب بقدر ما كعمل »[1] .

وهناك عاملان جعلا من باستيان موضع سخرية من الأجيال الوقحة التي أعقبته ـ معارضته الحاسمة للداروينية واسلوبه ـ وهذا ما كمن وراء عنوان هيكّل Haeckel «Geheimer Oberkonfusionrast» غير أن هذين الأمرين فُهما فهماًردیئاً .

فموقف باستيان من المسائل البيولوجية لم يكن يعكس حكماً « كلامياً »(ثيولوجياً) مسبقاً بل مذهباً وضعياً طُهرياً Puritain . ولا ننسى هنا شراكته مع ويرشو ، هذا الطبيب الكبير الذي جسّد ، قبل أي شيء ، ردة فعل العلوم الطبيعية المنتصرة ضد تنظيرات فلسفة الطبيعة الالمانية Natur philosophen ، أي ضد ما لم يكن قابلاً للمعاينة المباشرة أو الاختبار وينضح بالماورائية . اعتبر باستيان مثل ويرشو التحوّلية التطورية Transformisme وجهة يمتنع الدفاع عنها ، فما من أحد رأى نوعاً من الأنواع يتحوّل الى نوع آخر . وقد أصبح موقفه نافراً ، خطراً ، عندما وصف تماثلات التطوريين « بإنها مشابهات يصعب تمييزها علمياً » ، مدعياً أنها لا تختلف عن مقارنة عنق التوليب بعنق الإوزّ . غير أن مأخذه الأساسي على الداروينية ـ ورغم ما يكنّه لداروين من تقدير ـ لا يختلف عن مأخذ التجريبيين الحديثين ، كجاك لوب Jacques Loeb وتوماس هانت مورغان Thomas Hunt Morgan . وربما كان موقفه حازماً من حيث لا تاريخيته ، وهو لا يخلو من شك عقيم ، إلا أنه لم يخلُ أيضاً من كونه موقفاً علمياً محترماً[2] .

أما بشأن أسلوب باستيان ، فالحكمة تقضي بأن نشير الى بعض الدقائق بدل أن نلتحق « بجوقة » المشنّعين . نحن لا نشك بأن باستيان استخدم في لحظات سيئة أسلوباً في غاية الرداءة . إنه يهذي . وقراءة هذيانه تجربة لا تُنسى . يمر القارىء منذهلاً بجمل من عشرين سطر أو أكثر ، ويشق طريقه عبر أقواس تضم استشهادات باللاتينية واليونانية والبولينيزية ، ليكتشف أنّ عليه أن يهرب من كتلة من الأقواس تضم جملاً أطول .

تائهاً في خضم إلماعاته الغامضة وإشاراته الى مؤلفين مجهولين ، يشرد ذهنه الى ملاحظات لا تتوالى ، ولا تأتي إلا بمعلومات رديئة ، حتى تأتيه أخيراً فكرة يستعيد بها انفاسه . أما الاستعارات الغريبة فلا تساعد هي أيضاً على الفهم . فالجغرافية توصف فجأة بأنها « أم متعددة الأثداء . . . . والانشعابات المنسالة من العالم » وهي تعمل « على تمهيد الأرض أمام الانتولوجية » التي تجد بدورها « جذور علم النفس التي تغوص في الفيزيولوجية » وختاماً لكل هذا « سوف تجد المادية جذع نظرتها غير الواضحة حول العام ، الذي يكتمل من حيث توحده الخاص بالمثالية »[3] . أما لماذا تظهر شجرة الانسانية بصورة أوضح في المراتب البدائية : « لأننا نشهدها حين تنبثق أشعة النور من

الأرض ، حين يخرج الجذع الصغير أوراقه ويزهر أزهاره ، ويكتسي بحلته الزهرية ، ويقدّم أحياناً ثماراته الصغيرة ، وفي كل مكان حيث نلقاها ونستطيع انتزاعها ونقشّرها وأن نشرحها »[4] ثم إنه يحذّر من التعميمات المتسرّعة :

وبهذه الطريقة لن نحصل إلا على « معطف شحاذ ممزق » . أما إذا انتظرنا بهدوء لكي تجمع الوقائع في سياق رؤية شاملة ناجزة ، فإننا نحصل على « مشهال رائع » وكأنما علّق من قبل Zeus على سنديانة مقدسة ، أو على صورة منيرة تعكس الواقع »[5] .

ومثل أخير يكفي في هذا المقام : « سوف يهلك (الفرد) بدون المجتمع أو الجماعة التي توحد الضمائر ، التي تستثيرها أفكار الماضي المتلاطمة فتضج قاطعة مجرى التاريخ . . . »[6] .

نجد كل هذه الاستشهادات في مؤلف واحد . وإننا نتصور ما يُؤدي اليه مثل هذا الاسلوب في الكتابة . فهو أسوأ من الاكتفاء بالوصف ، إذ الكتابة هنا لا تنتظم وفق أي نظام مفهوم : تنساب الافكار على قاعدة التداعي ، مترافقة مع بعض العبارات المفضّلة التي تتردد وكأنها لازمة موسيقية . وهذا ليس حكماً جائراً من ناقد متحيّز بل موقف اجماع . حتى أن كلمة ستين Steinen التأبينية ، التي تلحظ سيلان الافكار غير المنضبطة توحي بالموقف نفسه . أضف الى ذلك أن باستيان نادراً ما كان يتنازل ليشير الى مصدرٍ صحيح ، ولا تفوتك بالطبع المتعة التي تجدها في الرجوع إليه ! لم يجهل باستيان هذه المعيقات التي وضعها أمام قارئه ، وقد دافع عن نفسه بأن حكم الوقت كان يقضي مراكمة الوقائع التي يأتي بها من أسفاره بعيداً عن المكتبات لعل اشاراتها الهزيلة تفيد الاخصائيين الذين يتولّون فيما بعد التحقق من الأحكام التي يطلقها .

لماذا نُصرّ إذن على تلطيف رأي مُجمعٍ عليه ؟ أولاً لأنه لو اقتصر الأمر على ذلك لظل تأثير هذا العالم سراً عجيباً . والحال انه قد نال على تقدير رجالات من أمثال ويرشو وتايلور ، وظل لأفكاره وقع على الاتنولوجية في ألمانيا طوال جيل كامل . لنقاربه إذن من زاوية أخرى ، ولنلق نظرة على كتاب أسفاره الواقع في ستة مجلدات Die Völker des östlichen Asien فينكشف لنا مباشرة شخص آخر تماماً . فالرواية مباشرة ، وغالباً ما تكون حيّة أو مطبوعة بالفكاهة . فها إننا أمام رحالة ظريف مضياف ، شغوف بالمعلومات أينما وجدتها . إنه يشاهد تطوافات الامراء البيرمان يرافقهم اتباعهم الذين يحملون علب التنبول والمظلّات ، ويستمع الى المنجمين وهم يطرفون في الاسواق . هذا الرجل الذي كان يهرب من المسرح يحضر مشاهد الأهلين التي لا تنتهي ، مواظباً عليها بالرغم من تكراراتها وألغازها وسفهاتها . وهو يتمتّع بمراقبة الصيادين البوذيين الاتقياء

الذين لا يقتلون أبداً ما يصطادون من أسماك بل يتركونه يجف تحت الشمس. وهاكم قصة الطبّاخ المتعة : فبعد أن أقنع باستيان بعناء أهله، أعمامه وأخواله وعماته وخالته بأن يسمحوا للشاب بمرافقته ، بدأ هذا الطبّاخ أو ما يفترض أن يكون كذلك يعاني من بعض الوساوس : « متمرغاً على الأرض احتج بأنه لا يمكنه أبداً قتل طائر بريء ، إنه يطهي ما أشاء من دجاج أو يشويها أو يطبخها بخفة غير أنه لا يذبح دجاجة بيده » . وكذلك فإن المجادلات الكلامية (التيولوجية) مع ملك بيرمانيا حول حق الدفاع عن النفس لا تخلو من الفظاظة[7] .

ففي حين تصبح المواضيع من هذا النوع نادرة في المجلدات التالية فإنها لا تبدو هنا نادرة . محاولاً شرح بعض النقاط في علم التشريح لرئيس كلية الطب في السيام ، يرفع باستيان يده فوق رأس هذا النبيل ، غير أن التأنيبات والشتائم من فم أتباع الرئيس لم تتأخر أبداً في مواجهة هذا الاخلال بالآداب ، ذلك أن مس رأس الرئيس شتيمة ما بعدها شتيمة . وهناك أيضاً مثل وليمة وزير المالية حيث يمتدح راهب متزمت أمامه الديانة البودية بعبارات متعجرفة ، غامزاً من قناه زميل له ، من السالكين ، كونه يبحث عن الحكمة دون اللجوء الى الرياضة الروحية . وأخيراً يشاهد الرحالة في اليابان عدة مسرحيات « لا يمكننا أن نصفها باللاتينية أو باليونانية في حين أن اليابانيين يشاهدونها برفقة نسائهم وبناتهم بهدوء لا يشوبه أي إنفعال »[8] .

إذن كانت لباستيان من حيث الاسلوب حياة مزدوجة . وإننا لا نشك أن هنا عاملاً زمنياً يفعل فعله، ذلك أنّ الكتابات الاخيرة هي أشد تشويهاً من الاولى . غير أن هذا ليس كل شيء . ففي المجلدين الاخيرين لريزن Reisen ، يتناقض الاسلوب الواضح المنتظم والانيق ، مع استعارات التصديرات حيث يطرح الكاتب نظريته ، منبهاً الى خطر نقل الانظمة وتبعية علم النفس على الاتنولوجية .

لقد وقع باستيان في الغموض عندما تكلم في النظرية ، ولعل مرد غموضه المتزايد تعلقه المتعاظم بالمبادىء العامة . ما هي هذه المبادىء ؟ المبدأ الأشد أثراً على الفكر المعاصر هو بالتأكيد الاعتقاد بالتطور المستقل . غير أن باستيان لم ينكر الانتشار بل انه شدد على وجوب اثباته في كل حالة ببراهين وحجج مفصّلة . فموقفه كان إذن مناقضاً تماماً لموقف غريبنرGraebner وبالفور Balfour ، ومفاده أن الوحدة الإنسانية النفسية التي تستند الى سنة عامة ، تنتج أينما كان « عناصر فكرية »متشابهة. أي انَّ الأجوبة المختلفة لا تنتجها إلا حوافز وإثارات خارجية مختلفة . وفي ذلك أصل انشعاب المناطق والأقاليم الجغرافية. وقد يستطيع على مستوى أعلى، الاحتكاك بحضارات أخرى أن يحل مكان الشروط الفيزيائية عندما يصبح بمثابة حافز ينتج عنه تطور تاريخي وثقافي

خاص (Geschichte und eigentliche Kulturentwicklung) غير أن هـذه العلل التاريخية تظل ذات أهمية ثانوية مقارنة مع السنن الأصالية الأساسية .

إن إيمان باستيان بوجود سنن تطور يفترض أن تكون موحدة أو بوجود « مبدأ وراثي » أصلي ، يجعل من الظواهر السائدة والبسيطة ظواهر متقدمة ومعقدة ، يثبت أن التطورية الثقافية قد تتلاءم تماماً مع رفض مذهب التحول البيولوجي .

وإضافة إلى ذلك لم يعتبر باستيان أبداً ، وعلى الرغم من الظواهر ، كهدف أسمى الاكتفاء بتجميع غير منتظم للمعطيات الخام ، بل انه دعا الى تجميع الوقائع كي لا تندثر تماماً بفعل توليفها أو تنميطها من قبل الحضارة الحديثة . وكاد هذا الخطر أن يؤدي الى حالة مأسوية ، ذلك أن أية وجهة علمية صادقة تحتاج الى عينات من جميع الحضارات الغابرة والراهنة .

إن ما شجّع باستيان على الاعلان عن « انتروبولوجية تطبيقية » هو اعتقاده بوجود سُنّة للتطوّر . ففهم الاواليات السويّة يحول دون الانحرافات المرضية ، ويصون الاموال العامة ، ويقي من « المتاهات الكبرى » التي تقع فيها الادارة الانجلو ـ هندية ـ وهي متاهات أشار اليها مان Maine ـ وهي تؤثّر على سعادة وشقاء الملايين من البشر . وهكذا فإن فكرة باستيان كانت تمهّد لعمل المعهد الافريقي الموجود اليوم .

علينا أيضاً إضافة إلى ما تقدم ألا نغيّب آراء باستيان حول علم النفس ،وهو قد أكد ، عشرات السنين قبل ريفرز ، على أنه لا بد للعلم الذي يتناول الحياة النفسية (الذهنية) من معرفة المعطيات الاثنوغرافية ، « ذلك أن فكر الفرد لا يصبح ممكناً إلا من حيث توظّفه داخل الجماعة »[9] .

وهكذا نجد أن باستيان كان سبّاقاً بالنسبة لعدد من خلفه . فكلامه « الانجيلي » حول وجوب انقاذ المعطيات الداثرة هو كلام هادّون Haddon نفسه ، كما يتطابق إصراره على ضرورة إثبات العلاقات التاريخية المفترضة مع إصرار بواس Boas . وهو يقر سنناً في التعاقب والتوالي مثله في ذلك مثل ثورنوالد Thurnwald وردكليف براونRadcliffe-Brown ، وقد أراد أيضاً فرض الانتروبولوجية على الحكومات المستعمرة مقترباً بذلك من مالينوفسكي Malinowski . وماذا تكون هذه الاقاليم الجغرافية إن لم تكن المدارات الثقافية التي تناولتها الاستقصاءات اللاحقة . وإذا أضفنا الى ذلك ، نجاحه البارز بتأسيس متاحف كبرى للاتنولوجيا ، يتضح لنا لماذا ظهر باستيان كشخصية من أبرز شخصيات عصره .

أما اليوم فيصعب وضعه في هذه المكانة . من يقرأ باستيان في أيامنا هذه ؟ فمن

المفارقات التي تميّز هذا الداعية الشغوف بجميع المعطيات هو أنه لم يترك لنا أية دراسة مفردة ذات شأن. وإننا لا نستطيع اعتبار كتابه الأول حول افريقيا الغربية أو الأجزاء « المتفلسفة » من كتابه Die Kulturbänder des alten Amerika (1878) ، مراجع لا يمكن للباحث أن يستغني عنها .

وكما كتب عنه ستينن ، لم يكن باستيان اتنوغرافياً بالمعنى الحصري للكلمة . لقد كان كثير الحركة ليغوص في حياة شعب مخصوص . ذلك أن نطاق اهتماماته العملية لم يكن مقيّداً باتساع آفاقه النظرية . وما كان يجذب هذا الرجل الذي يحتقر الميتافيزيقة هو بالحقيقة الرؤية التي كوّنها الناس في مراحل وأماكن مختلفة عن العالم ، ونشأة العالم وعلم الفلك والأخرويات . وقد أجرى باستيان خلال أسفاره الى شرق آسيا معاينات ومشاهدات معمقة ، غير أن الشيء الوحيد الذي درسه بانتظام كان البوذية .

وفي النهاية فإننا نجد عند هذا الرجل دفق غزير من الأفكار الصلبة والمثيرة مقابل نقص في النتائج الناجزة . لماذا لم يحدد أقاليم العالم الجغرافية ؟ لماذا يحدثنا دوماً عن قانون للتطور دون أن يقدم أبداً حجة على وجوده ؟ كيف يميّز بين أنماط النمو المرضي والأنماط السويّة ؟ لا يعطي باستيان أي جواب . فصياغة الاشكالية ، وإجراء تجربة على أساس فرضية والبحث عن الحلول المحتملة أو جمع المواد الصالحة ومن ثمّ القيام بحذف منطقي لاستنتاج بعد الآخر ، كل هذه الأمور كانت تفوقه دون شك . لذلك فهو من الرواد - رائدٌ أتانا برسالة ذات وقع ، يصلنا شيء منها ، ولا تصلنا منها أشياء أخرى - غير أن باستيان ليس دليلاً يهدينا الى السبيل المستقيم .

مراجع الفصل الرابع

(1) Karl von den Steinen. «Gedächtnisrede auf Adolf Bastian», ZE 37: 236- 249, 1905. Aussi: Von Richthofen, ibid., 249 sq.

(2) A. Bastian. Die Völker des Östlichen Asien, 5: xlf, Leipzig, 1869. Cf. son étude de l'Anthropogénie de Haeckel, dans Z.E., 7: 203, 1875; et ses remarques ibid., 3: 133 sq., 349, 355 sq., 1871; 8: 394, 1876.

(3) Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen und seine Begründung auf ethnologische Sammlungen, 2, Berlin, 1881.

(4) Ibid., 8.

(5) Ibid., 91.

(6) Ibid., 135.

(7) Bastian, Die Völker des östlichen Asien, 2: 16, 48, 53, 71, 92, 157, 504, Leipzig, 1866.

(8) Op. Cit., 3: 71, 82, 1867, 5: 325, 1869.

(9) Bastian, Der Völkergedanke..., 1881.

الفصل الخامس

القانون المقارن

إن الأعوام العشرة التي تلت الاعتراف بمصداقية أعمال دي برت Boucher de Perthes كانت مرحلة من النشاط المحموم . كما أن التيارات المعبّرة عن فكرة المقارنة أو التطور ـ فهي لم تظهر بصورة أجلى مما ظهت عليه في دراسة القانون المقارن . وكان من الطبيعي أن يبدأ بهذه الدراسات المؤرخون وفقهاء القانون . إلا أنه كان لهؤلاء تأثيرٌ على الفكر الانتروبولوجي حتى وإن لم يستخدموا الا القليل من المعطيات البدائية . مثلاً نوما ـ دينيز فوستل دي كولانج Numa-Denys Fustel de Coulanges (1889 ـ 1830) . الذي لحظ في « المدينة القديمة » La cité antiqe (1864) الفوارق بين الاشكال الكلاسيكية من الاجتهادات القانونية والاشكال الحديثة . فالاسماء تطورت ، كما يلحظ ، بصورتين مختلفتين تماماً في العصور القديمة والعصور الوسطى ، ففي العصور الوسطى شكّل اسم المعمودية الاسم الشخصي الحقيقي فيما لم تتطور الألقاب إلا مؤخراً جداً ، أما عند الرومان فكان للقب الموقع المتقدم والأهم .

أما بالنسبة للملكية فكان « التوطون » Teutons يملكون محاصيلهم فردياً دون أن يملكوا الأرض التي يحصدون . فيما كانت الأرض في اليونان دائماً ملكية فردية . غير أن هذه الآراء أبديت دون تحقق من خلال أبحاث لاحقة ، متخصصة أو حتى غير متخصصة ، تعطي فكرة عن تنوع المؤسسات القانونية وتتخطى بذلك حواجز الاقليمية القانونية . وقد أثرت نتائج كولانج على تحليل مورغان حول العشيرة Clan . فيما نلحظ أيضاً إنه يقف بحزم الى جانب الوظائفية : فهو يعتبر أن المؤسسات لا تدرك خارج أطرها وأنّ القانون لا يفهم بدون الدين .

باشوفن Bachofen

كان لرجل القانون السويسري باشوفن J.J.Bachofen (1815 ـ 1887) تأثير أكبر على الفكر الاثنوغرافي ، كونه أول من قال بوجود الحسب بالأم . وأكثر من ذلك فهو رغم اهتمامه وقبل أي شيء بالعصور القديمة الكلاسيكية انكبَّ على دراسة الشعوب البدائية . وعلى الرغم أيضاً من كونه رجل قانون محترف كان باشوفن قبل أي شيء فقيهاً لغوياً ، حاول التقاط جوهر الحياة في العصور القديمة الكلاسيكية . وقد كتب عن « القانون الروماني» بوصفه جزءاً من فقه اللغة في العصور القديمة وبصورة مخصوصة اللغة الرومانية ، أي كفرع من مجموعة أوسع تتضمن دراسة العصور القديمة بمجملها[1]» .

بالطبع يبقى فضل باشوفن الأكبر بنظر مفسر معجب به ، في رؤيته الرائعة للثقافة القديمة بوصفها وحدة لا تتجزأ ، فيما يظل إسهامه في علم الاجتماع ثانوياً وعارضاً . ومهما يكن ، يبقى اهتمامنا منصباً على مؤلف واحد لباشوفن الا وهو Das Mutterrecht (1861) وهو كتاب مليء بالاشارات حول الميثولوجيا الكلاسيكية وبالاستشهادات اليونانية واللاتينية . ويعرض باشوفن أسس الحجج التي يعتمدها في مقدمة طويلة . وهو يستنبط انطلاقاً من تقرير ، هيرودس Hérodote حول الطابع الاموي للحسب عند الليسيين Lycieus ، نظاماً قانونياً متماسكاً سبق المبدأ الأبوي في العصر القديم .

ففي ليسي Lycie لا يتكنّى الاولاد فقط باسم أمهم بل أن النساء كن يقمّن بإدارة المنزل والدولة أيضاً . ويعتبر باشوفن ، مرتكزاً الى مبدأ الترسب ، بعض الإشارات الاسطورية الى نساء شهيرات بمثابة ذكريات عن مرحلة « الجينوقراطية » أي حكم النساء . وأكثر من ذلك فهو يؤكد أن البطريركية الرومانية الصارمة ، لا تخلو هي نفسها ، من تعسف أو ظلم لا بد من مناهضته .

ويبقى باشوفن على غرار فوستيل دي كولانج وظائفياً شرساً . « إن هيمنة الامومة في العائلة لا يمكن أن تؤخذ بمعزل عن الظواهر الأخرى . أي أن القاعدة التي تحدد الحسب ليست ، بالضرورة ، سوى حلقة من سلسلة أفكار أخرى . فالحسب الاومي يقترن بخلاف الحسب الابوي مع تفضيل جهة الشمال على اليمين والليل على النهار ، والقمر على الشمس والأخ الأصغر على البكر . حتى أن المفاهيم العامة مثل الحرية والمساواة تتفرع تلقائياً عن الأمومة ، (aus den gebärenden Muttertum) ولكن كيف استطاع الجنس الضعيف أن يعلو الى هذا المقام ؟ يجيب باشوفان : من خلال قابلية المرأة للتديّن . فالمرأة بجسدها كانت ترمز الى الآلهة الارضية (Tellurische Urmutter) ؛ وحيث يغلب العنصر النسائي نجد أيضاً معتقداً يتعلق بالآلهات اللواتي

يعشن في باطن الأرض . ويرى باشوفان في هذا الأمر مبدأ أساسياً ، وهو أن « الجينوقراطية » الدهرية تعكس ببساطة ظاهرة أصيلة : التعبد لإلهة .

أما بالنسبة لاسلوبه التأريخي يبقى باشوفان تطوّرياً نموذجياً من المدرسة القديمة ، وإننا نجد في كتاباته قناعةً بالتطور عبر مراتب متدرجة لا شأن لها بالنظرية البيولوجية الحديثة ، إذ من غير المحتمل أن يكون هذا القانوني السويسري قد تأثّر بالدروينية عندما كتب Das Mutterrecht .

لا تمثل الجينوقراطية ، كما نفهم ، الحالة الاجتماعية الاصلية : لقد أتت كإصلاح حل مكان المشاعية . غير أن هذه الحالة لم تتولد من الشهوة بمعناها الحقيقي ، بل من نسق أيديولوجي يعتبر أن المرأة لم تخلق لتذوب في أحضان زوج واحد ، أي أن امتلاك المرأة من قبل رجل واحد هو بمثابة معصية لله لا بد من أن يكفّر عنه بنوع من الدعارة الشعائرية الدورية ، إذن شعائر ديونيسوس Dionysos التاريخية لم تكن برأي باشوفن سوى خطوة الى الوراء : المرأة الحساسة غريزياً أي المبهورة بالنسق الذكري ، سقطت من جينوقراطية الامازون الصارمة الى أسفل مدارك « التلورية » القائمة على نوع من الصيد الجسدي .

إلا أن باشوفن يُقرّ بوجود بعض المستويات العامة : المشاعية الاصلية أعقبت بثورة المرأة لإنهاء هذه الوضعية المذلّة . وقد نتج عن ذلك نظام الأمازون الرائع .

إلا أن النساء عندما أخذنَ بزمام الأمور تعلقن تدريجاً بالمشاريع السلمية فاخترعن الزراعة من بين أشياء أخرى . ويمكننا أن نفترض أن التطور انشعب في هذه النقطة الى عدة اتجاهات تفصيلية ، فلقد خسرت النساء في مناطق معيّنة تفضلهنّ على الرجال في الشؤون المنزلية ، فيما تنازلن في مناطق أخرى عن السلطة السياسية . وهكذا انتصرت الابوة بوصفها مبدأ اسمي ، عدئذ ليس فقط تبدّلاً اجتماعياً ، بل رؤية ثورية عن العالم : لقد ظفرت الفكرة السماوية الابولونية على الفكرة الأرضية وطغت الميمنة على الميسرة وغلب النهار على الليل ، وأخضعت الروح المادة .

ورغم أن كاتبنا يرسي نظريته على معطيات ، هي ، إجمالاً ، من العصور القديمة الكلاسيكية، فإنه سوف يبحث عن حالات مماثلة في الميادين البدائية الحاضرةكالحالات الافريقية التي تظهر أمجاد النساء(بالوندا)Balundaوبعض الحالات الأخرى في القارة السوداء أو القارة الاميركية حيث الارث يصيب ابن الاخت . وها هنا أيضاً مثل أو شاهد على وظائفية باشوفن ، ذلك أن الارث بين الأهل népotique لا يمكن أن يعتبر بمثابة ترسب من الجينوقراطية البدائية إلا إذا افترضنا أنه لا بد لخاصة ما من أن تنضبط

ضمن مجموعة من العناصر المترابطة منطقياً .

ويحلل باشوفن أيضاً ظاهرة سوف تحتل مركزاً بارزاً في النقاش اللاحق ، وهي ظاهرة « الحاضن » ، أي العادة التي تقضي بأن يلازم الأب الفراش فترة نفاس زوجته . ويستبق باشوفن العديد من أفكار العديد من الباحثين الذين سيأتون بعده، عندما يوحي بأنه لا بد من إظهار الاب بمثابة أم ثانية موهومة إشارة الى أنه يطالب بخَلَفِه[2] .

وربما أثار تقرير مبسط حول عرض باشوفن لافكاره ردة فعل بالغة السلبية . فجزء كبير من هذه الأفكار يفتقد الى المصداقية، فيما الكل يبقى موسوماً بصوفية مستبطنة . وهو قد خلط كلياً ظاهرة الحسب بالام مع مؤسسة الامومة ، فيما لم يستطع أحد أن يبرهن ملازمتهما . ولكن يمكننا القول بأنّ فكره لا يخلو من عناصر إيجابية . ومهما بلغ تقدير الاخصائيين اليوم للدراسات الكلاسيكية فإن باشوفن قد طبّق على هذا الحقل أفكاراً تعتبرها الاتنوغرافية الحديثة الآن بمثابة مسلمات لدراسة المجتمعات الأجنبية . وهو يُظهر مثل كولانج Fustel de Coulanges ميلاً شديداً الى الوظائفية عندما يرفض دراسة جانب وحيد من الحضارة وخاصة عندما يربط البنية الاجتماعية بالممارسة الدينية . وأكثر من ذلك ، فإن باشوفن كان يرغب على الأقل ، وعلى الرغم من كثرة أحكامه العاطفية ، معاينة جميع الوقائع العائدة للثقافة اليونانية ـ بما في ذلك جوانبها الاشد فظاظة ـ والتي كان زملاؤه المختصون بالتاريخ الكلاسيكي يتجاهلونها كنوع من النّفع الفني . وقد رفض كذلك تأويل الاساطير انطلاقاً من مفردات النفسيات الفردية كونها نتاجَ نشاط اجتماعي لا واعٍ ، Volkgeisyt ومهما كان رأينا في هذه المقاربة فإن نقدها يجعلنا نستدرك نصف أخطائها ، ويبقى وجهها الايجابي قريباً على الأقل من بعض الاتجاهات الحديثة .

واستخلاصاً نقول إنّ باشوفن كان أول من لفت النظر الى مسألة الحسب بالام وهو الذي ربطه بمبادىء عامة صالحة لمقاربة الثقافات الاجنبية .

ماك ليِنَن Maclennan

اكتشف ماك ليِنَن (1881 ـ 1827) في سياق مستقل عن باشوفن ، ولو بعده بفترة قصيرة ، أهمية الحسب بالام ؛ ولكن رغم الهوة السحيقة التي فصلت رجل القانون الاسكتلندي المقاتل العاطفي عن صوفي بال Bâle المنكبّ على الممارسة ، فإنّ العديد من اطروحاتها يبدو متطابقاً .

كان ماك لينن كالعديد من معاصريه أساساً ،عالمأمقارناً : « عرفت الاجناس البشرية جميعها وبصورة عامة تطوراً لنفس السمة العامة انطلاقاً من حالة التوحش[4] »

وهذا ما يجعله يشدد على موضوعة الترسّبات ؛ والواقع أن اهتمامه بهذه الموضوعة هو ما دفعه الى كتابة مقالته الأولى : «الزواج البدائي» Primitive Mariage(1865) الذي أعيد نشره فيما بعد ضمن مؤلف Studies in Ancient History : « فحيثما نعاين بعض الاشكال الرمزية ، نجد سنداً للحكم بأنها كانت ترتكز في تاريخ الشعوب التي مارستها الى وقائع فعلية[5] » .

وقد شجّع طقس خطف العروس ، خاصة ، ماك لينّن على المضي في وجهته هذه ؛ وفي العام نفسه قام تايلور Tylor بإحصاء مختصر لنماذج من زواج الخطف ملخصاً الوقائع بالآتي : « الخطف في هذه الحالات ليس سوى مسرحية صورية ، غير أنه يستمر بوصفه ترسباً من زمن أقسى حيث كان يتعدى الشكل ليمارس ، كما هي الحال اليوم عند الاستراليين ، بجدية خطيرة »[6] . فهنا يفترض تايلور مثل ماك لينن ان خطف المرأة هو بمثابة طريقة تستخدم بانتظام ؛ غير أن ما بقي إشارة مبتورة عند تايلور شكل ، في فكر ماك لينن ، حجر الزاوية .

إن هذه الفرضية بوصفها بناءً منطقياً صافياً تستدعي الاحترام . لقد كان ماك لينن مفكراً متماسكاً صلباً شغوفاً بإيجاد دلالة ما لطرائق الادب الاتنوغرافي السائد ، وغير ميال مطلقاً بالسلطة العلمية السائدة . غير أن استقلاليته كانت مع الأسف لا تنفك عن ذهنية محاربة تبعده عن أية حيادية تجاه خصومه . والاسوأ من هذا انه كان يحب التفكر بالفراغ أي بأحوال ليست فقط مجهولة بل يمتنع التعرف اليها .

ها هنا مفهومان حددهما ماك لينن وأصبحا إرثاً علمياً مشتركاً . « الزواج الداخلي » الذي يحدد حالة حيث « أبناء عائلة أو قبيلة يمنعون من الزواج من بنات عائلة أو قبيلة أخرى » ؛ و« الزواج الخارجي » الذي يشير الى « تحريم الزواج داخل القبيلة » . وقبائل الأوّلين كانت وفق هذه الترسيمة خارجية الزواج وفي حروب مزمنة فيما بينها . وهكذا لم تكن تستطيع الحصول على النساء إلا « بالسرقة أو بالقوة » . وبعد ذلك عندما أصبحت العلاقات القبلية أشد ميلاً الى الود والألفة لم يعد الخطف ضرورياً ولم يستمر إلا كرمز يدل على واقع انقضى .

وعلينا هنا أن نسأل عما يجب فهمه « بقبيلة » «Tribu» . في ردٍ حام على نقد من قبل ماك لينن لمؤلفه Systems of Consanguinity and affinity يسدِّد مورغان على عدم وجود ما يسمى بالزواج الخارجي القبلي . وحدها « العشيرة » gens وهي نوع من الإنشعاب القبلي كانت تعرف خارجية الزواج[7] .

يبقى هذا بالتأكيد صالحاً لمعظم الحالات الاميركية ، غير أنّ خطأ ماك لينن هو

أقل مما يبدو عليه ، فعندما يحلل الاستراليين مثلاً يرى أن قبائلهم ذات الزواج الخارجي كثيرة وصغيرة الى حد بعيد ، وكأنها تجمعات عائلية » . فهو يتخيّل ، بعبارة أخرى ، منذ ذلك الحين « الارهاط » hordes كما سوف يراها رادكليف براون Radcliffe-Brown ، رغم أنه لم يكن يعلم ان هذه الارهاط hordes كانت أبوية أو ذات حسب بالأب .

وكذلك حين يصف وصفاً افتراضياً التطورات في اسكوتلاندا ، يعتبر ماك لينن القبيلة البدائية بمثابة عشيرة محدودة ، على النمط الاسترالي ، فيما يعتبر التنظيم المماثل لتنظيم الايروكوا Iroquois بمثابة نموذج قريب العهد ناتج عن « انتشار العشائر » ولكن مع وجود زواج خارجي يستمر عبر أشخاص يسمون رهطاً Horde (pp 56-58) . إلا أنّ ماك لينن لا يُبرهن وجود المتوالية المفترضة ، ولا يميِّز بوضوح بين الزواج الداخلي المحلي في استراليا والزواج الداخلي العشائري عند الايروكوا . ولكن رغم ذلك يبقى موقفه مفهوماً أو حتى منطقياً .

وقد رسَّخت الأبحاث اللاحقة رأي ماك لينن القائل بأنْ الزواج الخارجي مبدأ حقوقي سائد على نطاق واسع . ومن جهة أخرى فلا شيء يثبت بأنه يتضائف بانتظام مع خطف النساء . فمعطيات ماك لينن الخاصة لا تثبت هذا التضايف : فهو يلحظ بالنسبة لاميركا ان الخطف ما زال يمارس من قبل سكان الاورينوك Orénoque والأمازون Amazone فيما تعود أمثلته عن الزواج الخارجي الى شرق الولايات المتحدة والشاكو Chaco . غير أن منطقه لا يخلو من ضعف : فإذا قبلنا بشمولية العدوانية وبمحلية الزواج الخارجي يُصبح الخطف ضرورة بالتأكيد . ولكن منطق ماك لينن يتهافت عندما يحاول أن يُبيِّن أنه حيث يمارس الخطف ، الفعلي أو الرمزي ، لا بد من أن يكون الزواج الخارجي قد وجد . حتى ولو بدا الآن مندثراً .

لم يكن الزواج الخارجي بنظر ماك لينن واقعة أصيلة بل أمراً يتفرع عن ممارسة عامة تتمثل « بوأد البنات » . رافضاً الفكرة القائلة بأن الانسان البدائي لم يكن غريزياً ينكح نسيباته استبدل ماك لينن هذا العامل البيولوجي بعلل اجتماعية . فربما وجدت القبائل المحاطة بالاعداء ، في النساء مصدر ضعف فلجأت الى إبادة عامة للاطفال الإناث ، فاتخذ المسار العام للتطور في ضوء ذلك ، الشكل الآتي : في البداية وجدت أرهاط hordes تعيش مشاعية النساء وتقتل أغلبية الاطفال من الاناث مما أعطى لجنس الرجال الغلبة على الاناث . غير المشاعية انحسرت تدريجياً : إن جماعة صغيرة من الرجال كانت تتعلق بامرأة معيّنة . تلك كانت تعددية الأزواج Polyandrie حيث لم

يرتبط بالضرورة الازواج فيا بينهم . ثم ان تعددية الأزواج تطورت الى شكل « أخوي » حيث أبناء أم واحدة يتقاسمون وحدهم امرأة معيّنة . وهذا ما يقودنا الى وجه آخر من النظام ، وهو أنّ القرابة لم تكن لتحدد في إطار الحياة البدائية إلا عبر الام وذلك في ظل عدم وضوح الحسب الابوي .

وعلى الرغم من عدم اكتشافه بعد لمفردات « بيت الام » أو إقامة امومية «matrilocal» « بيت الأب » أو إقامة أبوية Patrilocal فإن ماك لينن كان يستخدم المفاهيم الدالة عليها .

ففي ظل نظام تعدد الأزواج البدائي تعيش المرأة مع أمّها وأخوتها ، وتلد في هذا البيت القائم على الحسب بالأم ، وبعد ذلك أصبح للزوجة بيتها الخاص حيث كان أزواجها يزورونها على أن ينتسب المولود اليها . وفي المستوى التالي من التطور مستوى التعددية الاخوية للأزواج تنتقل الزوجة من عائلتها الى عائلة أزواجها حيث تلد أطفالها الذين ينتسبون بالتالي الى هذه العائلة وبتعبير حديث : ينتج الحسب بالاب عن إقامة أبوية مع تعددية أبوية للأزواج .

يعتبر ماك لينن « زواج السلفة L'évirat» هذه العادة الشائعة حيث الرجل يرث سلفته عن أخيه المتوفي ، بمثابة جزء طبيعي من لوحة تعدد الأزواج وكترسّب دال على هذه العادة .

ولكن ، يؤكد ماك لينن ، انه حيث وجدت تعددية الأزواج نجد للاخوة أفضلية في المواريث على الأبناء . وأيضاً فإن العادة الاميركية التي تقود الى مناداة « أخ الاب » بنفس ما ينادي به الاب ، إضافة الى الطرق المتلازمة في تصنيف القرابة ، لا تخلو من بصمات تعددية الأزواج » . فلقد كان لهذا المؤلف اعتقاد راسخ بوجود رابط قوي يجمع بين مختلف الدقائق التي تهمه ، فهو يؤكد أنه حيث توجد تعددية الأزواج ، لا بد من أن تكون قد سادت يوماً ما سُنّة « القرابة عبر النساء حصراً » ، وأن جميع الشعوب ذات الزواج الخارجي عرفت في عصر ما النسب بالام فقط » . فها هنا إذن رائدٌ ذو ميل وظائفي مميّز ومأخوذ لذلك بالاحتجاج بالترسبات .

ولا بد أيضاً أن يُذكر ماك لينن بوصفه واحداً من أوائل الذين نظروا في الطوطمية من خلال رؤية متسعة منفتحة .

وقد جهد في سلسلة مقالات ليس لتفسير أصل الطوطمية بل لتبيان بأن جميع الامم المتحضرة القديمة قد مرت في مرتبة الطوطمية ، التي اعتبرت كمرتبة شاملة من

مراتب الحضارة الانسانية . وهو لم يقبل بالافتراض القائل بأن الطوطمية هي مجرد شعارات بل رأى ونظراً لشموليتها أنه لا بد من أن توجد هنا أيضاً واقعة يتأسس الرمز عليها . أي أنه أكد ، بمعنى آخر ، وجود عبادة للحيوانات والنباتات تطورت ، فيما بعد ، الى شعائر أعلى مرتبة إلا أنها تركت ترسبات مختلفة ، اتخذت شكل الشعارات .

لا تخلو هذه المقالات من أخطاء خطيرة . فإلى جانب الاعتقاد المتفرع عن مبدأ التوازي بمراتب شاملة ، نجد تفكراً خاطئاً ، بأن الطوطمية تستلزم عامة وجود عبادة ما ، وبأن الانسان البدائي لا يرتجي أية شفاعة من كائنات لا علاقة لها بالعبادة الطوطمية .

ولقد دفع الخلط بين الطوطمية والشعائر الحيوانية ، وهو خطأ يمكن تفهم وقوعه في ذلك العصر ، العديد من علماء الأتنولوجية الأخرين الى الخطأ ولم يرفع إلا بعد ثلاثين عاماً من خلال محاضرة افتتاحية لتايلور Tylor[8] .

لماذا أخطأ هذا المفكر اللامع الذكاء تكراراً في استخلاصاته ؟ التفسير بسيط : كونه لم يسند ما استنتجه الى الوقائع . فقد كان مفتتناً بتعليلاته الى درجة تغافله عن أية فرضيات نقيضة . فالمعطيات التجريبية لا تؤسس العدوانية الشاملة التي تميّز الجماعات البدائية أو سيادة وأد الاناث .

ويمكننا أن نتساءل ، استناداً الى رأي مورغان السديد في اعتراضه المذكور سابقاً ، إذا ما كان مبرراً أن نفترض أن تعدد الأزواج ، ورغم ندرة وجوده كمؤسسة ثابتة ، قد طبع مرحلة ما من تطور الإنسانية . لقد رفض هذا الناقد ، بحق ، مفهوم ماك لينن حول « القرابة عبر النساء فقط » ، مستنداً الى أنّ القبائل البدائية كانت تسمي الاقرباء من الجهتين بمفردات مخصوصة دون أن تعبأ بما إذا كانت قاعدة الحسب تقوم على الام أو العكس .

أما فيما يتعلق بخطف النساء فإن ثورنوالد Thurnwald يلخص الوقائع الاساسية المتعلقة بهذه « الاسطورة العلمية » . إن مقاماً جديداً في دورة الحياة يستدعي تغيّراً في السلوك ، مما يخلق تعبيراً شعائرياً عن المستوى الذي وصلت الجماعة اليه . أي أن المستوى الانتقالي يحمل معه كوابح ذهنية قد يُعبّر عنها بصورة درامية .

من هنا نفهم ما يَرمز اليه الخطف الذي يشير إليه ماك لينن . وكما بيّن بارسونس E.C.Parsons فإننا نجد أمثلة تظهر نفوراً من قبل الزوج وليس الزوجة . وقد كشف ثورنوالد نفسه مؤخّراً عن شكل من خطف الزوج في غينيا الجديدة[9] . فاعتبار خطف

الزوجة بمثابة « الظاهرة الظاهرة » التي يجب دراستها بمعنى التشديد دون وجه حق على بديلٍ متطرفٍ من البدائل التي يحملها الاطار الطبيعي المطلوب تفسيره .

غير أنه يبقى لماك لينن رغم هذه الانتقادات مقام رفيع في تاريخ الاتنولوجية . فقد كان له إسهام بالغ الاهمية في مجال المفاهيم والتسميات المتعلقة بالقانون المقارن الناشيء . أما تنظيراته حتى العقيمة منها أي التي لا تتوفر فيها المادة اللازمة ، فقد شكلت حافزاً لمعاصريه من حيث الحماسة التي لم تخلُ منها صياغتها ، وكذلك بلغت أحياناً انتقاداته القاطعة ، أهدافها رغم إجحاف بعض مضامينها .

ماين Maine

عام 1861 ـ عام Das Mutterrecht ـ نشر مؤلف انجليزي الكتاب الذي أرمى كما لم يرسِ كتاب غيره أصول القانون المقارن Ancient Law . إنّه هنري ماين(1822-1888) Henry James Sumner Maine استاذٌ محاضرٌ في القانون في كامبريدج ، أرسل الى الهند كعضو قانوني في المجلس الاعلى للحاكم العام ، سنة 1862 ، وأصبح بعد ذلك نائب رئيس جامعة كالكتا Calcutta ، ثم عُيّنَ بعد عودته الى انجلترا استاذاً في الاجتهاد القانوني ، في أوكسفورد وبعدها (1887) استاذاً للقانون الدولي في كامبريدج ، ومن مؤلفاته الرئيسية الى جانب المؤلف الذي مضى ذكره :

Village communitties in the East and West (1871)

Early history of Institutions (1875)

On Early law and custom (1883)[10]

لقد وسّع ماين حدود الاجتهاد التقليدي على قاعدة المقارنة بين القانون الروماني والانظمة الحديثة في الغرب من جهة ، وأنظمة الهند وأروبا الشرقية من جهة أخرى . وخلافاً لماك لينن ومورغان لم يدرس ماين العادات البدائية الا عرضاً ، إضافة إلى أنّ اختصاصه في القانون يجعل العديد من حججه في غير متناول عالم الاتنولوجية . يجد القارىء نفسه في « القانون القديم » Ancient law باستمرار ، في مواجهة مسائل غير مألوفة تدخل في إطار الاجتهاد التقليدي ، فالمفردات صعبة منفّرة والوقائع تتخطاه ، وهو لا يستطيع أن يحكم على الاستنتاجات حول مسار احلال الاقطاعية أو القانون السالي Salique أو قانون بريهون Bréhon ، غير أنّ ماقد يفهمه القارىء من ذلك قد يصبح الجزء الأهم من جهازه التفكّري .

وفي حين يأخذنا ماك لينن من حيث حدة ذكائه الباهر ، يبقى ماين تجسيداً للحكمة الصافية المتلازمة مع دقة نادرة ، فهو قد صاغ مجموعة من المفاهيم تبقى صالحة

لدراسة القانون البدائي والشعوب الهندواروبية التي اعتبرها حقلاً لدراسة تطور القانون . وكان التقابل بين صلة الدم وصلة الارض واحدة من أهم أفكاره . وقد تبنى مورغان Morgan هذه الفكرة التي أصبحت ذات أهمية كبرى في إطار الفكر الاتنولوجي .

وقد أخطأ ماين بعد مورغان عندما استبعد فكرة اتحاد الشعوب البدائية والاصلية على أساس تجمع إقليمي قائم على وحدة الارض . إلا أن صلات القربى هي بالتأكيد أقوى في هذا المجال من صلات التجاور ، ولكن التمييز الاجتماعي بين الصلتين يبقى مهماً وكاشفاً . والى جانب ذلك أوضح ماين التضاد بين الضرر والجريمة ، بين التشريع والعقد ، الملكية غير المنقولة وغير القابلة للتصرف في الأزمان الغابرة والأراضي القابلة للبيع في الحضارات المتطورة ، بين الشكلية الغابرة وأهمية الثروة الراهنة . وكل واحدة من هذه التمايزات قابلة للتطبيق على المعطيات الاتنوغرافية وهي تضيء الطريق أمامنا ، وهذا ما ينطبق أيضاً على مبدأ « الموهوم الشرعي » الذي تعرّض له ماين مطوّلاً .

وما يدهشنا عند ماين إنما ميزاته كمؤرّخ . ففي الوقت الذي كان لوبّوك Lubbock عرضة باستمرار لردات فعل عاطفية بفعل العادات البدائية « المنفّرة » كتب ماين : « ليس من شأن المؤرخ أن يحكم بحسن أو بقبح مؤسسة مخصوصة . فهو يهتم بوجودها وتطورها وليس بتوافقها مع المعايير » . بعيداً عن صوفية باشوفن ورومنطيقية روسو ، يرى ماين متسلحاً بحسّه السليم المنيع ، الاشياء كما هي وكما كانت عليه .

« على الرغم من أن أشياء كثيرة تجمع بين الماضي والحاضر فإنها تبقى غير كافية لإبقاء حياة الناس الذين يعيشون اليوم مقبولة إذا ما عادوا الى ما كان عليه أجدادهم »(١١) .

لقد كان ماين أيضاً مؤرخاً حقيقياً في لحاظ آخر . كان ماك لينن ينظّر حول شروط اجتماعية مستعصية على الفهم تطبع ماضٍ غابراً ليرسم لوحة عامة حول التطور . وإننا نجد عند مورغان مثل هذا النظام التفكري بصيغة أدق . أما ماين وإن فلتت منه مرةً كلمة إطراء حول « التراتب المتصل والنظام الثابت لسنّة التاريخ الابدية » فإن التنازل أمام حكم الوقت والطراز السائد لا يتلاءم مع ممارسته أو مع فلسفته . « فعلى حد علمي ليس في تاريخ المجتمع المعروف ما يمكن أن يبرر المعتقد القائل بأن تحولات المتكوّن الاجتماعي قد توالت في هذا الفصل المديد من التطورات متماثلة ، أو انها قد ظهرت في آن معاً » . فهو يستبعد إذاً صراحة الفكرة القائلة « بأن الاجتماع البشري قد مرّ في جميع

الاصقاع بنفس المتواليات من التغيّرات » . وهو قد اهتم صراحةً « بالتاريخ الواقعي لمؤسسات الانسان المتحضّر » في مقابل التاريخ الموهوم الذي كتب بطريقة تعسفية[12] .

إن هذا الموقف يبدو مستحيلاً في مرحلة تغلب عليها الاختزالية التطورية . ولما كان ماين مهتماً بالقانون البدائي الهندوجرماني فقد ركّز على خصائص النظام البطريركي ، وقد إتهم إنطلاقاً من ذلك بنظرية التطور الشامل ابتداءً من المستوى البطريركي . غير أنه رفض صراحة مثل هذه النظرية كما رفض أيضاً نظريات ماك لينن ومورغان كونها نظريات شاملة حول أصل تكوين الاجتماع ، لا تقوم على أية أرضية ثابتة . وهاكم ما كان يقوله : « هناك مما لا شك فيه ، العديد من الجماعات المتوحشة المختلفة تماماً عن النظام البطريركي حتى أن التأكيد بأنها عرفت هذه المرتبة من التطور يبدو افتراضاً مجانياً ، وأيضاً : « كان هناك مكانٌ . . . للعديد من متواليات التبدّلات والتطورات كل واحدة منها تفعل داخل حدودهـا المخصوصة» . وأخيراً ضليعاً بمعرفة التاريخ الفعلي ، أقرّ ماين بقوة الانتشار : فالدستور البلجيكي ليس ، كما يلحظ ، دستوراً موازياً ومستقلاً عن الدستور الانجليزي بل احدى نسخاته[13] . وكما مضى تفسيره لم يستخدم ماين ، إلا نادراً ، بعض المعطيات الاتنوغرافية . ولم يكن على معرفة جيدة بالمصادر الموثوقة في زمنه . وهو قد بالغ بتقدير فعالية الغيرة الجنسية بوصفها لازمة نفسية ثابتة ، وكونها عاملاً لا ينفك عن واقع التوحش ، وإن كانت غالباً ما تظهر بمظاهر شديدة الإختلاف . غير أن حدس ماين الرائع سمح له عامة بأن يتفادى الاخطاء أو بعض الحالات التي تعرضه لمواضيع لم يكن يألفها . فهو قد بيّن أن الزواج الداخلي والزواج الخارجي لا يتنافيان أبداً ، إلا بالنسبة للوحدة نفسها . وقد رأى أن العديد من البديهيات المزعومة حول الاجتماعات البدائية لا يقوم على أصل متين .

فهكذا رفض القصص الموهومة حول خلود سكان جزر اندامان Andaman وقد جرى التثبت من فرضيته عبر دراسات لاحقة وبنجاح باهر . وربما شكل استنتاجه في هذا الموضوع شعاراً للباحثين في هذا المجال : « لا يوجد موضوعٌ يصعب الحصول على معلومات صادقة بشأنه أكثر من موضوع العلاقات بين الجنسين في جماعات شديدة الاختلاف عن الجماعة التي ينتمي اليها المستقصي . فالعلاقات التي تقام معه قد لا تخلو من شعورين قويين : الحياء والسخرية ، وهو نفسه قد يقارب الوقائع من وجهة ضالة . ويوجد في إنجلترا عدد يكاد يكون لا متناه من الاخطاء الشائعة حول الوضع الاجتماعي في بلد قريب جداً الينا من حيث وضعه وحضارته مثل فرنسا »[14] .

لقد كان ماين في الواقع مثل كولانج وباشوفن وماك لينن وظائفياً من حيث طريقته

في معالجة الظواهر وليس من حيث تمايزها بل من حيث تعلّقاتها والصلات الحميمة فيما بينها .

أرسى ماين العلاقات بين القانون الغابر والدين والاخلاق وأشار الى الضعف الكامن في نظام يعتمد الاقامة الامومية . لقد أدى إرساء حقوق الملكية الفردية كما يشير ماين ، وبعد أن كان أمراً عارضاً ، الى تقويض مجمل بنيان الجماعة القائمة على السكنى ، كما أن إقامة محاكم محلية في الهند أخلّت « عن غير سابق تصميم » بالقانون الهندي لأن الحقوق والواجبات والعقوبات والسلطة السياسية كانت متداخلة[15] . وأخيراً نشير إلى أن أية لوحة تتضمن روّاد القانون المقارن قد لا تكتمل بدون لويس مورغان ، إلا أنّ ما بلغه من تأثير يقتضي أن يفرد له تحليلاً مخصوصاً .

مراجع الفصل الخامس

(1) J.J. Bachofen, Selbstbiographie und Antrittsrede über das Naturrecht (éd. Alfred Baeumler) 13, 1927

(2) J.J. Bachofen, Das Mutterrecht, 105- 110, 255 sq., Stuttgart, 1861.

(3) Alfred Baeumler, dans Der Mythus von Orient und Occident, eine Metaphysik der alten Welt; aus den Werken von J.J. Bachofen mit einer Einleitung von Alfred Baeumler herausgegeben von Manfred Schroeter, CCLIX-CCLXXX sq., München, 1926.

(4) J. F. McLennan, Studies in Ancient History, 301, Londres, 1886.

(5) Ibid., 5.

(6) E. B. Tylor, Researches into the Early History of Mankind, 284, Londres, 1865.

(7) Lewis H. Morgan, Ancient Society, Notes sur la 3e partie, New York, 1877.

(8) J. F. Mclennan, «The Worship of Animals and Plants», The Fortnightly Review, 6: 407- 427, 562-582, 1869; Ibid., 7: 194- 216, 1870. E. B. Tylor, «Remarks on Totemism with Especial References to Some Modern Theories Respecting it». JRAI 1: 138- 148, 1899.

(9) Richard Thurnwald, Die Menschliche Gesellschaft, 2: 104 sq., Berlin et Leipzig, 1932. Elsie Clews Parsons, «Holding Back in Crisis Ceremonialism», AA 18: 44 sq., 1916.

(10) M.E. Grant Duff, Sir Henry Maine: A Brief Memoir of His Life, Londres, 1892.

(11) Village Communities, 3e éd., 230, 289, Londres, 1876.

(12) Ibid., 266; On Early Law and Custom, 219, 192, 201, Londres, 1890.

(13) Ibid., pp. 204, 218, 285.

(14) Ibid., 215 sq., 222, 278, 231.

(15) Ibid., 288, 253; Village communities, 67- 76.

الفصل السادس

لويس مورغان Lewis Morgan

بفضل نزوة من نزوات الحظ اكتسب لويس مورغان الذي تنحصر مساهمته في الانتولوجيا بميدان من أجف الميادين التقنية ـ مفردات القرابة ـ شهرة عالمية لم يصل اليها سواه من علماء الإناسة . وبديهي أن هذا لا يعود الى أعماله الصلبة بل الى صدفة تاريخية : لقد لفت كتابه « المجتمع الغابر » Ancient Society (1877) نظر ماركس وانجلز اللذين تقبّلاه وأشاعا بين العامة نظرياته التطوّرية التي تتناغم مع فلسفتهما. مما جعل الكتاب يترجم بسرعة الى مختلف اللغات الاوروبية . وبدأ العمال الالمان أحياناً يتآلفون بصورة عجيبة مع نسق هواي الايروكوا في التسميات القرابية ـ وهي مادة لا تمت بالطبع ، بأية صلة الى الثورة البروليتارية !

وحتى في أميركا وطوال فترة طويلة ، كان مؤلف مورغان يلقى بسهولة مؤسسة اشتراكية من مؤسسات شيكاغو لتعيد طباعته بكلفة زهيدة . ومنذ فترة قصيرة كُرّس هذا الحقوقي الذي لم يقطع أبداً صلته بالارثوذكسية المسيحية ، رسمياً في الاتحاد السوفياتي . وقد اعتبر الناطقون باسم هذا النظام أن الكتاب «ذو أهمية بالغة بالنسبة للتحليل المادي للشيوعية البدائية » . وقد نشرت أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفياتي ترجمة « للمجتمع القديم » من ضمن « كلاسيكيات الفكر العلمي » . وهناك أصداء عن حج حقيقي الى روشستر Rochester في ولاية نيويورك المزار الجديد لمورغان ، ودون أن نقع في غفلة العبادة التي يثيرها مثل هذا البطل أو في الموقف المعاكس لما تدفع إليه تجلّياته في الخارج ، سوف نسعى الى تعيين مورغان في الحقبة التي عاش خلالها[1] .

لقد كان مورغان (1818 ـ 1881) مثل ماك لينن وماين رجل قانون غير أنه لم

يكن بالمقابل مجرد باحث في فلسفة النظم والمؤسسات بل أيضاً معايناً مباشراً لعادات السكان المحليين .

فمؤلفه :

(1851) League of the Ho-de-no-sau-nee or Iroquois

هو من بين التقارير الوصفية الاولى حول الهنود وهو من أفضلها . وقد جمع مورغان في خلال زياراته القصيرة لقبائل أخرى معطيات صالحة ومهمة حول التنظيم الاجتماعي . فهذا الموضوع كان من أشد ما يجذبه في الحقل كما في المكتبة ، فيما كان يهمل جوانب أخرى من الثقافة ، إهمالاً يبقى دون تفسير . فهو يحذف مثلاً في الفصل الأول من Ancient Society النواحي الغيبية معلناً أن « جميع الديانات البدائية فظة والى حد ما غير معقولة » غير أنه لم يتجاهل تقنية الايروكوا التي أولاها عناية فائقة . ولا بد لنا من تقدير موقفه المتعاطف مع الهنود وهو موقف لم يكن شائعاً في عصره . أما على صعيد النظرية فلم يكن احتكاك مورغان بقبائل شرقي « الجبال الصخرية » خيراً بدون دزغل»دفعه الى رؤية جميع هنود أميركا على صورة هذه القبائل ومثالها، أي قبائل تتمتع بتنظيم حكومي ونظام ديمقراطي . ولو أنه بدأ أبحاثه وسط الاسكيمو أو البايوت Paiute لجاءت مفاهيمه ومداركه العامة مختلفة عما جاءت عليه .

ما هي تلك المفاهيم والمدارك ؟ لقد كان يهدف الى تقديم لوحة شاملة عن التقدم في المؤسسات والنظم من خلال عناية خاصة بالزواج والقرابة والحكم والملكية . إن هذه اللوحة تشبه ما رسمه معاصروه من أنساق من حيث تطوّريتها ومعارضتها المعلنة لنظرية التقهقر المطبقة على المتوحشين . إلا أنها كانت ذات أبعاد أشمل مما رسمه ماين ، وهي تتناول الانسانية في كل زمان ومكان ، وتتعرض لوقائع جمعت لأول مرة من قبل مورغان نفسه ، ولذلك فهي تبدو أشد أصالة من الوقائع التي يتعرّض لها ماك لينن . وأكثر من ذلك ، فإن مورغان رغم أنه لم يدرس بعمق إلا القليل ، نسبياً ، من مظاهر الحياة الجماعية ، فقد حددها بالعلاقة مع المظاهر الأخرى . وقد قسّم التاريخ الى ثلاث مراتب رئيسية ـ مرتبة التوحش ، مرتبة البربرية ومرتبة الحضارة ـ ورد الى كل منها انجازات اقتصادية وثقافية . مرحلة التوحش كانت تلك التي سبقت عصر الخزافة . مرحلة البربرية ، عصر السيراميك ؛ أما الحضارة فبدأت مع الكتابة . أما المرحلتان الأولى والثانية فتنقسم كل منهما الى مستوى أدنى ومتوسط وأعلى ، ولكل واحد منها مؤشر مخصوص . المستوى الأعلى من حالة التوحش مثلاً ، يتميّز باستخدام القوس والنشاب ، والمستوى الأعلى من الحالة البربرية بالمعدات الحديدية . فحتى الآن تتحدد المراحل والدورات التي تتضمنها بسمات فريدة . غير أن مورغان قد ميّزها ، في الواقع

بمتوالية كاملة من السمات بشكل يجعل من الاختراعات الرئيسية لوازم لهذه النشاطات الاقتصادية أو تلك أو لهذه العادات والمؤسسات السياسية أو تلك . فهكذا يقدم لوحة معقولة تتضمن مجموعات ثقافية ، تفوق كل ما انتج قبلها ، حتى من قبل باحث متناسق التفكير مثل ماك لينن .

لقد كان كتاب مورغان الاجتماع الغابر Ancient Society محصلة مواد اجتماعية تمتزج فيها لأول مرة معطيات حول البدائيين الاستراليين والاميركيين وحول اليونان القديم وروما ؛ وكل ذلك وفق ترتيب واضح محكوم بعقيدة تطورية . فلا عجب اذن من أن هذا الكتاب قد اعتبر عامة بمثابة مصدر كلاسيكي . وعلينا أن نتذكر عندما نحكم على هذا العمل المفصّل ، أنه في عام 1877 كانت مساحات كبرى من العالم لم توصف إلا بصورة غير دقيقة . ولكن وبالمقابل فإن النواقص والهفوات المعرفية عند مورغان بشأن وقائع محددة في عصره تثير الدهشة فعلاً . وكالعادة يؤدي هذا النقص بالمعارف الى أخطاء فادحة في نظريته . ففي بعض المقاطع يبدو مورغان متقدماً على عصره ، فيما يهمل في مقاطع أخرى معطيات كان يفترض أن يمتلكها . إن عمله حول البولينيزيين يبقى غير معقول ، فهو يصنف هذا الشعب البستاني المتطوّر في مرتبة الصيادين الاستراليين . وكونهما لا يستخدمهان القوس والنبال يُصنف هذان الشعبان في مستوى التوحش أي في مستوى أدنى من الاميركيين الشماليين الاشد فظاظة . فهنا معيار تصنيفي يبالغ مورغان بجديته ، وحتى لو قبلنا بهذه المبالغة لن نفهم إلا بصعوبة كيف يفوته التراتب الاجتماعي عند الاوقيانيين . التي تشبه الطوائف المتراتبة Castes . كما أن الكثير من الاخبار حول الاجتماعات الزنجية كان يوحي بوجود دورة سلطوية استبدادية في القارة السوداء . غير أن مورغان مقارباً الانسانية انطلاقاً من مفردات الايروكوا ، كان ينكر اي إمكانية لظهور المُلك قبل الحضارة ، أي قبل الكتابة بحجة أن الملك يتنافر مع النظام العشائري . وقد اعتبر أيضاً أن تطور الارستقراطية لا يمكن أن يحصل قبل آخر عقود الدولة البربرية ، أي قبل عصر الحديد . إلا أن هذا التحجّر الاعتقادي قاد مورغان بفعل الصدفة ، الى نتيجة جيدة ، أي الى التدقيق الصارم بأخبار الرحالة الاسبان الغريبة عن وجود امبراطورية الآزتيك . ولكن هذا التعصب قاد بالمقابل الى تشويه اللوحة العامة التي رسمها مورغان عن المجتمع الغابر . وهذا التشويه يأخذ أبعاداً ملفتة إذ أن مورغان لا يلوي فقط الوقائع الافريقية والبولينيزية بل انه يشوه أيضاً وإن جزئياً أحوال الاهلين الاميركيين باعتبار أن العبودية كانت ملحوظة بدقة في أرجاء كولومبيا البريطانية .

وأخيراً ، تكشف دراسات مورغان حول البولينيزيين رائداً وظائفياً رغماً عنه ،

فهو يفتش عن أدق تفاصيل النظم القرابية في أوقيانيا فيما يغفل الجوانب الاخرى من الاجتماع الاوقياني .

وها هنا ثغرة أخرى فيما يتعلق بالوقائع ، وهي أن مورغان الذي وصف بنفسه « العشائر » Phratrie عند الايروكوا لم يجد مكاناً في نسقه لإجتماعات بدائية تقوم على الإنتساب البدائي رغم أن تجمعات «Dog Soldiers» كانت واسعة الانتشار في عصره وسط السهول الاميركية وقد جرى وصفها تفصيلاً قبل عشرات السنين في رواية شهيرة من روايات الرحلات .

وقد اعتبر مورغان أن الوُحدة الاجتماعية ذات الاهمية عند الماندان Mandan وهيداتسا Hidatsa هي العشيرة ، دون غيرها . فيما كان باستطاعته أن يعلم من الأمير مكسيميليان دي ويد ـ نوفياد Maximilien de Wied-Newvied ان حياة هؤلاء الهنود كانت محكومة الى حد بعيد بتنظيماتهم العسكرية . إضافة الى نشاطاتهم السياسية فكانت تقود بالتأكيد الى « فكرة الدولة » التي كرس لها مورغان خمسة عشر فصلاً في «Ancient Society» أن ينسى مورغان الجمعيات السرّية الميلانيزية والافريقية يظل أمراً مفهوماً ، غير أن صمته حول ظواهر ، في الولايات المتحدة ، معروفة جيداً وما تزال راهنة أمر مستغرب حقاً . وهو أيضاً لم يصحح فهمه الناقص عن الحياة البدائية الذي فرضه عدم اكتراثه بالجمعيات إلا بعد صدور مؤلف شوتس Alterklassen ; Heinrisch Schwetz . und Männerbunde

لقد كان مورغان في مقاربته العامة لتاريخ الثقافة تطورياً نموذجياً ، وكان لديه قناعة راسخة بأن الحالة الاجتماعية الارفع التي عرفناها في منتصف المرحلة الفيكتورية لم تبلغها (البشرية) إلا تدريجاً وانطلاقاً من نقيض هذا الحاضر المجيد . وهو بتعبير آخر لم ينجح من حيث قناعته بوجود سنّة للتطور بالمحافظة على الحياد المتخفف الذي دعا اليه مان فاصرَّ على أن يُقدّم بصيغة أخلاقية كل ما واجهه من وقائع .

ولقد اعتبر مورغان أن الشروط الاجتماعية « متشابهة جوهرياً » في كل مستوى مخصوص من مستويات التطور ، وبقدر ما أدرك الفوارق فإنه قد أعادها الى التعددية السائدة في البيئة الطبيعية وهذا ما يتقاطع فيه مع باستيان .

وهو غالباً ما أشار الى الخصائص المتفاوتة في نصفي الكرة الأرضية كي يُفسر غياب عناصر نموذجية في العالم القديم مثل الحيوانات التي تُميّز اميركا . غير أنّ هذه الحيوانات الداجنة نفسها كانت تستخدم في العالم القديم استخداماً مختلفاً تماماً من قِبل

المصريين ، الصينيين أو الاتراك بحيث أنه يمكننا القول أن « الخصائص المتفاوتة » وقد تستدعي ردود فعل مختلفة .

غير أن الوساوس والشكوك لم تكن بعيدة عن مورغان . « فعبارة (نفس الشروط الاجتماعية) التي أضحت عبارة تقنية ، كما قال ، لا تخلو من الإبهام » . فليس سهلاً أن نتخيّل شعبين يعيشان شروط حياتية متماثلة تماماً دون أي تقارب أو علاقة جغرافية[2] .

غير أن مورغان كان إجمالاً من أنصار المبدأ القائل «بأنّ التجربة الانسانية قطعت سبلاً متماثلة » ولما كان هذا موقفه فإنه سمح لنفسه بالتعميم حيث كان لا بد من الخبر اليقين أو المعلومات الأصيلة . فعلى الرغم من غياب أي دليل موثوق عن وجود الحسب الانثوي في إطار الاجتماعات اليونانية واللاتينية فإن السنّة ذات الشمولية المزعومة والتي تقضي بأن ينفرع حكماً أي تنظيم أبوي عن تنظيم أمومي قادت الى استخلاص مفاده أن اليونان وروما عرفتا في وقت ما الحسب بالام . وبعبارة أخرى ادّعى مورغان امتلاك لوحة عامة صادقة تشمل جميع المتواليات وتتيح استنباط المجهول من الأحداث . تلك هي النقطة التي يجمع مؤرخو الثقافة على الانطلاق منها في نقدهم لمورغان ، وهم يشيرون الى أن الثقافة تبلغ من التعقيد ما يحول دون اختزالها الى صيغ تقوم على التعاقب الزماني ، إضافة الى أن تطورها يتميّز بالإختلاف وليس بالتوازي أو التماثل[3] .

لم ينزعج مورغان كثيراً من مبدأ الاستعارات الثقافية بل قبل به طوعاً . لقد عرف البروتون القدماء الادوات الحديدية وكان لا بد بالتالي من تصنيفهم في المرتبة العليا من الحالة البربرية . ولكن لما كان تنظيمهم الاجتماعي لا يخلو من الفظاظة فقد صنفوا في المستوى المتوسط : « إن القبائل القارية الأكثر تقدماً التي كانت في الجوار قد دفعت بأصناف حرفها الى مستوى من التطور أرفع من مستوى مؤسساتها العائلية » . وهنا كما يُبيّن سترن Stern مكمن الضعف في اللوحة برمتها . إذ أننا نستطيع أن نصنّف منطقياً إما وفق « اختراعات أو اكتشافات مختارة » وأما وفق معايير اجتماعية غير أننا لا نستطيع أن نؤسس نظاماً انطلاقاً من عنصر واحد ، ثم ننقل هذه القاعدة فيما بعد وفق ما يناسبنا .

فإذا كانت استعارة الحديد ممكنة فإن استعارة « معايير التقدم » تصبح ممكنة هي الأخرى . كما أنه يصبح ممكناً تفسير استخدام النبال من قبل سكان كندا الشمالية التي تُرد عادة الى المستوى الوسيط من حالة التوحش ، على أساس قربها من الشعوب التي تستخدم القوس . أما الاحتكاك بالخزّافين فيفسر وجود الخزافة لدى مختلف الشعوب البدائية . وباختصار فإن مبدأ الإنتشار يصيب بأضرار أي قانون يقوم على التعاقب

المعمّم . أما مورغان فلا يُجابه هذه الصعوبة .

بيد أنّ بيتّ ـ ريفرز Pitt-Rivers قد بيّن لنا أن مبدأ الانشعاب من مركز أوحد لا يتعارض بالضرورة مع نظرية التطوّر . والواقع أن مبدأ التوازي المعمم عند مورغان قد استبدل ، فيما يتعلق بمسألتين مركزيتين بنقيضه تماماً . فهو قد اعتبر عملياً العشيرة كشكل معمم في عصر معيّن في حين أنه رأى المبدأ الذي يحصر القرابة بعصبة الدم مبدأ عويصاً حتى أنه افترض وجود أصل واحد . فيما عاد لتفسير انتشار هذا المفهوم الى مبدأ الاصطفاء الطبيعي : فقاعدة الزواج الخارجي تصوّر على أنها عظيمة الفائدة بالنسبة للعشيرة ، ما يجعلها تنتشر من تلقاء ذاتها على مساحات واسعة بفضل القدرات المتفوقة التي يتمتع بها الفرع القرابي[4] .

أما فيما يتعلق بمفردات القرابة فقد كان مورغان أشد تطرّفاً ، إذ كان يؤكد أنه من الممتنع استعارة نظام لمفردات القرابة . وإن هذا النظام لا يتوسع إلا بالهجرة . فكان هاواي Hawaïens والزولو Zoulous كانوا يصنفون بعض الاقرباء بالطريقة نفسها ، مما جعل مورغان يستخلص ان « البولينيزيين » Polynésiens و« الكافر » Cafres ينشعبون من أصل واحد ، كما أن التاميل Tamils في الهند والايروكوا Iroquois في ولاية نيويورك يشتركون في نفس نظام مفردات القرابة ، إذاً « فعندما سمّى مكتشفو العالم الجديد سكان هذا العالم بالهنود ظنّوا أن الذين أمامهم أولاد عائلة أصلية واحدة ولو اختلفت القارات[5] . وهكذا أصاب حكم خاطىء الحقيقة بفعل صدفة نادرة .

لقد كان هذا بالتأكيد نوعاً من الموهومات التي يسهل دحضها ، استناداً الى أعمال مورغان نفسها . وهذا ما سمح للوبّوك lubbock بتدمير هذا الرأي مباشرةً . فالتاميل لا ينفردون في تقاربهم مع الايروكوا من حيث مقولات القرابة بل ان الفيجيين Fijiens والاستراليين يقتربون منهم هم أيضاً . فهل ان هؤلاء ، بدورهم ، متجانسون في العرق مع كل هذه الجماعات البيولوجية ؟ وأخطر من ذلك فإن الأنظمة العائدة للايروكوا ، التي يعطيها مورغان ، هي بعيدة عن الانتظام ، إذ يقترب أحدها من النمط البولنيزي أكثر مما يقترب من النمط الصيني . أي بتعبير آخر فإنه لا بد ، انطلاقاً من أطروحة مورغان ، من اعتبار بعض الايروكوا من الجنس البولنيزي[6] .

إن هذا المثل مضيء ، لأن مورغان اشتغل هنا على مواد يعرفها أكثر من أي عالم معاصر له ، ومع ذلك جاءت استنتاجاته ، لتبيّن بوضوح افتقاده الى أي حس تاريخي .
غير أنه رغم هذه الأخطاء لم يكن تأثير مورغان على علم الاجتماع المقارن بالغاً

فقط بل كان مفيداً أيضاً على العديد من الأصعدة. يكفي إذن، أن نميّز بين خدماته وغفلاته، بين الجديد الاصيل من نتائجه وما أخذه عن الآخرين. إذ العديد من المفاهيم التي تُنسب عادة اليه لم تكن أبداً من بنات أفكاره. إن باشوفن Bachofen هو الذي أعلن بداية عن أسبقية الحسب بالام ولم يفعل مورغان هنا سوى الانضمام الى جوقة ماك لينن Mac Lennan لبُوك Lubbock وتايلور Taylor. إضافة إلى أن فكرة غياب الزواج الفردي عن حياة الأوّلين التوحشين كانت من المجمع عليه في عصره. وكذلك لم يكن القول بالشيوعية البدائية إلا جزءاً من فعل الإيمان العلمي في ذلك العصر[7].

غير أن مورغان أدى، رغم ذلك، خدمة فعلية بنشره للتمييز الذي أقامه ماين Maine بين الوحدات الجغرافية والوحدات القرابية، كونه أسهم بذلك بتوضيح مفهوم الزواج الخارجي.

كما انه دحض مفهوم ماك لينن حول تعدد الأزواج من حيث كونه ظاهرة اجتماعية ذات أهمية. إضافة الى أنه كان أول (ومع الأسف آخر) من جمع، بطريقة علمية، المعطيات العائدة لاميركا الشمالية حول التنظيم العشائري، وهي معطيات جمعت بمعظمها من الحقل من قبله مباشرة أو بواسطة مراسل شخصي. إلا أن ما يميّز مورغان هو إبداعه، بالمعنى الحرفي، لدراسة أنظمة القرابة بوصفها فرعاً من علم الاجتماع المقارن. ويمكننا أن نقول بثقة أنّ شهرته ظلت قائمة على مؤلفه: System of Consan-guiniy and Afinity (1871) ـ وهاكم ماقاله فيه الرجل الذي كان له الاسهام الأكبر باحياء الاهتمام بهذا الموضوع: «هو الذي جمع المجموعة الضخمة من المعطيات التي فسرت على أساسها ميزات النظام (القرابي) التصنيفي، وهو أول من لحظ ما لإكتشافه الجديد من أهمية نظرية[8].

إن ما حققه مورغان يفوق بالتأكيد ما ذكرناه، كونه لم يكتفِ بجمع عيّناته من النمط الذي يشير اليه ريفرز هنا، بل انه وصف بما تيسر له من أساليب مناسبة كل ما عرفه العالم من تسميات أو مفردات قرابية وهي تفوق بكثير المئة. وإن كل أناسٍ حاول ان يحصل من الأهلين على المجموعة الكاملة لمفردات نظام قرابي معيّن، يمكنه أن يقدر ما يعنيه هذا الأمر، لقد جمع مورغان عدداً كبيراً من الانظمة بواسطة الاستقصاء المباشر على الحقل، فيما استخدم في مواضع أخرى المبشرين والتجار والقناصل بعد أن زوّدهم بالتعليمات الضرورية. ولا شك أن للاخطاء في هذا القسم من عمله ما يبررها كلياً. فالمعلومات حول أميركا الجنوبية كانت متوارية في مصادر مبهمة، لم تصبح في متناول

اليد إلا من فترة قريبة . كما أن مفردات القرابة الافريقية لم تكن في ذلك الوقت مصنفة بطريقة منتظمة . ولم يدخر مورغان أي جهد في هذا المجال ليحقق انجازه العظيم .

غير أن مراكمة بسيطة لمعطيات خام لا تؤدي الى عمل ذي قيمة فعلية . وبالتأكيد لم يكن مورغان ليقوم بهذه المهمة لولا أمله بالوصول الى فهم أعمق . وهنا لا بد من إيضاح : فلقد رأينا أن تفسير مورغان لتسميات القرابة على قاعدة العناصر المرتبطة بالاجناس لم يكن خاطئاً فقط بل محالاً . إلا أنه لما كان قد غاص خلال سنوات في هذه الكتلة من الوقائع توصل الى انتزاع ما يكفي منها ليقدم قاعدة صلبة لاستنتاجات تاريخية مهمة حتى لوجاءت مختلفة تماماً عن تلك التي تصورها بداية . فلقد عيّن مثلاً معايير ما يعرف الآن بنظام « الاوماها » «Omaha» وأشار الى وجوده عند « الالغونكين » «Algonkins» وأيضاً عند عائلة « السيو »«Sioux» . كما أنه نجح أيضاً بتحديد معايير نسق « كرو » «Crow» وبقسمته الى ثلاثة فروع ألسُنية متمايزة ، وهذا ما ينطوي على إشارة بالغة الدلالة بغض النظر عن عجزه عن انتزاع الحد الأقصى مما قد ينتزع منها . إضافة إلى أن التشابه بين الاميركيين وخصائص العالم القديم كان أكثر إعجلة على الرغم من انه لم يسبق لتفسير في ميدان الاجناس ان كان أكثر عرضة للجدل . فعندما يحدث ان تتماثل متوالية طويلة من مقومات القرابة المعاينة في ولاية نيويورك تماثلاً شبه تام مع مقولات جنوب الهند فإن مثل هذا الأمر يتطلب تفسيراً ما . ولكن عندما صنف مورغان تحت مقولة مشتركة جميع الظواهر القابلة للمقارنة في العالم أجمع بينّ الجوانب التصنيفية والتوزيعية من الموضوع ، ورغم استغلاله هذه التماثلات لأهدافه الخاصة ، لفت على الأقل الانتباه الى مشكلة واقعية تماماً .

هاتان المقولتان الأساسيتان : الفئات التصنيفية والمقولات الوصفية قد تبينّ منذ مدة طويلة عدم صدقهما الذي يعود ، جزئياً ، الى فقدان المعلومات حول بعض المساحات ذات الأهمية الكبرى . لقد اعتبر مورغان إجمالاً معظم الانساق الاوروبية كأنساق « وصفية » فيما اعتبر تلك العائدة للشعوب البدائية كأنساق « تصنيفية » . أي أنساق تجمع العديد من الاقرباء من نمط معينّ ، تحت مفرد يعبر عن مرتبة مشتركة . فالبدائي قد يستخدم الكلمة نفسها للدلالة على والده وأعمامه وعلى بعض أولاد عم والده على الأقل ، وهكذا بالنسبة للمفردين « ابن » و« ام » اللذين كان لهما أيضاً إشتمال واسع . ونحن نعلم الآن ان العديد من القبائل ، في أميركا ، التي بقيت مجهولة من قبل مورغان لا تدخل نهائياً في التصنيف كما هي الحال عند الانجليز أو الفرنسيين . ويتصدّى مورغان بشجاعة لمشكلة الشواذات التي تبقى معبرة عند الاسكيمو وإن بشيء من الإبهام : فهو قد لحظ الاختلافات بين الأنماط المنمذجة «Standard» الاميركية ، إلا

أنه بدا عاجزاً ، نظراً لتوفر المواد القابلة للمقارنة بكميات كبيرة ، عن مقاربة التنويعات مقاربة ذات مصداقية[9] . وقد احتج كروبر Kroeber بحق ، بأن اللغات الهندو-اروبية لا تخلو من مفردات تصنيفية مثل Cousin [ابن عم ابن عمة - ابن خال - ابن خالة] . أما فيما يتعلق بالمقولة « الوصفية » فإن ريفرز Rivers يلحظ أن كلمة Farbor الاسكندينافية التي تعني أخ الاب [عم] تصف صلة القربى بعكس الكلمة الفرنسية Oncle أو الانجليزية Uncle وهكذا . . . إذ إما أن يخصص مورغان عنواناً للمفردات البدائية الهندو-اروبية الافتراضية فلا يترك في لوحته أي مكان خاص بالمفردات القرابية الحديثة .

وها هنا اعتراض أهم ، وهو أن الفئة « الوصفية » ترتبط بتقنية لتحديد القرابة فيما ترتبط الفئة « التصنيفية » بطريقة للفرز والجمع . فقد يكون بالامكان تماماً توسيع مضمون مفرد وصفي مثل Farbror ليشمل فئة كبرى من الاقرباء بالاب من الذكور . إذن فالمفهومان الاساسيان في لوحة مورغان لا يتكاملان ، بل أنهما يدخلان في مدارين منطقيّين مختلفين .

ونضيف هنا لنعطي مورغان حقه انه لم ينجز بعد حتى في يومنا هذا أي تصنيف شامل ومقبول لمفردات القرابة . ولكن يبدو من النادر أو حتى من الممتنع أن تشكل هذه المفردات نسقاً منطقياً موحّداً . وكما بيّن كروبر فهي بالاحرى نتاج للعديد من المبادىء التي تتداخل على قاعدة التضمين المتبادل . ولا بد من تحديد هذه المبادىء قبل القيام بأية نمذجة شاملة[10] .

ولقد قدّم مورغان ، الى جانب التفسير التاريخي على أساس الاعراق تفسيراً اجتماعياً ذا دلالة أشمل ، كما أنه استخدم أنساقه بطريقة فذة لاسناد المتواليات التطورية (وهي ليست أبداً من صنعه) التي تقود من المشاعية الجنسية الى الزواج الاحادي الإلزامي . أما المجموعة الابسط من مفرداته فبولينيزية الأصل . وهو أكد انطلاقاً من هذه البساطة أنها الأقدم . غير أن هذا الاستنتاج بات من دون أي سند بعد أن تبين أن هذا التصنيف البسيط قريب العهد . وقد لحظ مورغان ، في السياق نفسه ، أن الاوقيانيين استخدموا مفرداً واحداً للدلالة على الاب والخال . واستنتج من ذلك أن الرجل في زمن ما كان يضاجع اخته ، وفسر على هذا الاساس عدم حاجة الاولاد الى التمييز بين خالهم وابيهم . ويعني هذا أن تصنيف الاقرباء وليد عصر حيث كان الانسباء الأقرب بالدم يساكنون بعضهم بصورة منتظمة . وهنا يكمن خطأ مورغان القاتل . وهو أنه انتزع من الوقائع المرويّة دلالة لم يسندها الى أي سند . إذ ما تقوله لنا العلاقات ليس

ان الخال يسمّى « أب » بل أن الخال والاب يُسمّيان باسم واحد لا مرادف ثابت له في اللغات الأروبية .

إنّ العادة التي افترض وجودها مورغان تؤدي منطقياً الى المفردات التي يذكرها . ولكن هذا لا يمنع وجود تفسيرات أخرى ، كأن يستخدم مفرد واحد لجميع الاقرباء من مرتبة واحدة بالنسبة للمتكلم وأن يكون ذلك شأن البولينيزيون في الماضي .

ولكن يبقى رغم كل شيء أن مورغان يقدم هنا فكرة ممتازة . فلئن كانت تأويلاته لخصائص مفردات القرابة خاطئة ، فإن مبدأه الذي يُقر ارتباطها بهذا العامل الإجتماعي أو ذاك أو بأشكال زواجية أو قواعد حسبية (سلالية) معيّنة قد تم التحقق منه كلياً . وقد مهد هذا المبدأ لاكتشافات مهمة من قبل تايلور ، ريفرز رادكليف ـ براون وآخرون . وهو أيضاً يعد بأدق الاكتشافات التفسيرية في ميدان الإنامة الثقافية .

لقد رسمت « الأنظمة » (أنساق القربى) التي قدمها مورغان أفقاً جديداً أمام اتجاهين في ميدان الابحاث : الدراسات التوزيعية حول القربى ، وهي قد أثارت تلقائياً إشكالات تاريخية بالغة الأهمية ؛ والاستقصاءات حول الصلة العضوية بين مفردات القربى وطرق استخدامها .

إن لكل واحد رأيه في مورغان وفق الموقف الذي يتخذه من الأنظمة التركيبية Sys-tèmes synthétiques . فالذين يرون بهربرت سبنسر Herbert Spencer نيوتن Newton آخر ، يعتبرون دون ريب « المجتمع الغابر » بمثابة خلاصة تركيبية لا مثيل لها . أما الذين يُميّزون بين الأهداف والإنجازات فلا بد من أن يكون لهم حكم مختلف ، إذ رغم القيمة التي كانت للكتاب بعد صدوره لن يمكنهم التغاضي عن غفلاته الغريبة وما ينتج عنها من التواءات وإسقاطات لظواهر اجتماعية حيوية على صعيد اللوحة التي يتضمّنها . وهم يعتبرون ان العديد من مفاهيمه لا ينتسب الى مؤلفه بل الى الجيل الذي عايش هذا المؤلِّف .

وأخيرا فإن الرصيد الراسخ الذي تقوم عليه عظمة مورغان يكمن في كتابه : « أنظمة النسب والقربى» «Systems of Consanguinity and Afinity» فهذا الكتاب رغم ماويعتريه من نقص شكلاً ومضموناً ، ككل ما خطّه مورغان من قبل ، يظل صرحاً علمياً بالغ الأهمية .

إن تطفل لوبّوك Lubbock جعله يحيط بالحقل الثقافي برمته . لقد عمل كثيراً وبمنحى استقلالي واضح ، غير أنه نادراً ما عمل بتركيز ، ولم يترك خارج ميدان ما قبل التاريخ إلا القليل من الاشياء . ولكن ورغم المكانة الهامة التي أعطاها لمضامين ما وراء

الطبيعة فإن بإمكان مؤرخ للاديان المقارنة مثلاً ، ان يستغني عنه ببساطة . فيما لم يقدم مورغان أي إيضاح حول الفن أو اللغة أو الدين . ولكن لن يستطيع الباحث الذي يدرس القرابة ان يتجاهله . لم يكن لامع الذكاء . غير أنه تمتع دون شك بأخلاقية وجلد نادراً ما نجدهما عند أي باحث . وقد كان لما قام به من بحث وتفتيش بطيء وطويل أن يشحن ذكاءه العادي أو الضعيف بومضات حدسية حقيقية ، فهنا مثل يثبت صحة المأثور عن داروين : « المثابرة هي الأبقى » .

مراجع الفصل السادس

(1) Bernhard J. Stern, Lewis Henry Morgan, Social Evolutionist, Chicago, 1931; idem, «Selections from the Letters of Lorimer Fison and A.W., Howith to Lewis Henry Morgan», AA, 32: 257-279, 419-453, 1930.

(2) Systems of Consanguinity and Affinity, 472 sq., Washington, 1871.

(3) B. Laufer. Dokumente der indischen Kunst: erstes Heft: Malerei, da Citralakshana, nach dem tibetischen Tanjur herausgegeben u. übersetzt, 32. 192, Leipzig, 1913.

(4) Ancient Society, partie II, chap. 15.

(5) Systems, 508.

(6) Lord Avebury. The Origin of Civilization, 6e éd. 179, 1911.

(7) Cf. Lord Avebury, op. cit., 103, 478.

(8) W. H. R. Rivers, Kinship and Social Organisation, 4sq., Londres 1914.

(9) Leslie Spier, «The Distribution of Kinship Systems in North America», University of Washington Publications in Anthropology, 1: 69-88, Seattle, 1925. Ronald L. Olson, «The Quinault Indians», ibid., 6: 91, 1936.

(10) A. L. Kroeber. «Classificatory Systems of Relationship», JRAI 39: 81, 1909. Pour le problème de la classification des systèmes, cf. Bernard W. Aginsky, «Kinship Systems and the Forms of Mariage», AAA-M, 45: 1-102, 1935; et aussi, Kingsley Davis et W.Lloyd Warner, «Structural Analysis of Kinship», AA 39: 291 sq., 1937.

الفصل السابع

إدوارد تايلور E.B. Tylor

ما من عالم مثّل الانتولوجية، خلال المرحلة البطولية من الحضارة الانجليزية الحديثة، بنظر زملائه ومن أعقبه من العلماء، كما فعل إدوارد بونت تايلور Edward Burnett Tylor (1832 ـ 1917). لقد كان تايلور من وزن هاكسلي Huxley وغالتون Galton وسبنسر Spencer وولاس Wallace وكان رفيقهم في السلاح. وهو من الذين ذكره علماء النفس والمؤرخون وعلماء الحياة والفلاسفة وكل الذين اهتموا بفكر البدائيين وسلوكهم. ولم يفعل الزمن سوى تأكيد هذا الحكم الأولي على أهميته[1].

تلقّى تايلور تعليماً خاصاً، وبعد تجربة قصيرة في الأعمال زار مكسيكو عام 1856 برفقة هنري كريستي Henry Christy وهو عالم ما قبل التاريخ الذي ارتبط اسمه بلارتيت Lortet من خلال اكتشاف مغاور بريغور Périgord، هذه الرحلة هي في أساس كتاب تايلور الأول [Anahuac or Mexico and the Mexican] أناهواك أو المكسيك والمكسيكيون (لندن 1861). وسنوات عديدة فيها بعد ظهر كتابه الهام [Researches into the Early History of Mankind and the Developement of Civilization] [بحث في فجر تاريخ الانسانية وتطور الحضارة] (لندن 1865) الذي تلاه جزءان:

[Primitive Culture: Researches into the Developement of Mythalogy, Philosophy, Religion, Langage, Art Custon]

(لندن 1871)

وإلى جانب ذلك نشر تايلور كتاباً شعبياً حول الإناسة:

Anthropology: an introduction to the study of man and civilisation (1881).

كما أنه كتب قبل هذا المؤلف أو بعده عدة مقالات في « مجلة معهد الانتروبولوجيا » :

Journal of the Anthropological Institute.

لقد عمل تايلور في اوكسفورد ، على الرغم من كونه غير مجاز من الجامعة ، كأمين للمتحف الجامعي ، وانتقل من موقع معيد عام 1884 الى موقع استاذ عام 1896 . وهو كان يتمتع في هذه المرحلة بشهرة عالمية بعد أن تُرجمت أعماله الرئيسية الى العديد من اللغات .

لم يكن تايلور في اللحاظ التقني بـاحثاً حقلياً ، غير أنـه كان نقيض الإنسـامي الديواني ، فهو قد شاهد المكسيكيين الاصليين في شبابه وقام بعد ذلك (1884) بزيارة سريعة لقرى البوبلو Pueblo . والأهم من ذلك يبقى ميله القوي الثابت الى دراسة الثقافة في قلب المدن الكبرى . فهو يحظى بمحك من الجلد تاسماني Tasmamien ثم يذهب الى جزّاره ليُجربه حقلياً ، ولا يدع واجهة إلا وينقّبها ، بحثاً عما يماثل « الحضارة المُجفّفة » الاوقيانية . كما أنه يعاين في مقاطعة سومرست Somerset حبّاكاً يمرر مكّوكه من يد إلى أخرى ، ويلجأ الى المؤسسة البرلينية للصم والبكم ليتعلم مئات الاشارات بعد أن واجه مشكلةً خاصة بلغات البدائيين الايمائية .

الإرادة لمعرفة كل شيء تلك هي الميزة التي يجدر بنا أن نلحظها عند تايلور . إن معظم مواطنيه المعاصرين له أو اللاحقين حصروا استقصاءاتهم بمواضيع مخصوصة . فلقد اهتم لانغ Lang وفريزر Frazer وماريتّ Marett بالدين والفولكلور . وريفرز Rivers بالتنظيم الاجتماعي ، فيما عالج بيّت ـ ريفرز Pitt-Rivers ، بالفور Balfour وهادون Haddon موضوعات التقنية والفن . أما تايلور فقد شمل بدراسته كل شيء وإن لم يسهم إسهاماً متعادلاً في كل الموضوعات . لقد ظل تايلور وفيّاً لدراسة ما قبل التاريخ الذي حضّه عليها كريستي Christy ؛ إلا أنّه اهتم بثبات بالألسنية كما تظهره إشاراته الى ستيتال ولازاروس . ويكفي أن نقارن بين إشارات تايلور الى اللغة والمعالجة المزرية للموضوع التي قام بها ريفرز Rivers في كتابه The history of Melanesian society لندرك ما تتمتع به مواجهة تايلور لاشكاليات الحضارة من جدية كبرى .

وإننا نلحظ أيضاً عند تايلور موهبة خاصة في مجال العمل على المصادر وانتزاع ما تتضمنه من نواة معرفية صلبة . وهو عندما بدأ بالكتابة كان القسم الأكبر من الكرة الأرضية مجهولاً اتنوغرافياً ، إضافة الى أن أجود التقارير لم تكن تتناول إلا سطحياً الموضوعات التي يدرسها الآن المبتدئون بصورة منهجية (وغالباً بفضل تايلور) ، والى أن

أقدر الرحالة كانوا يخلطون بين الموهوم والمعاين ، منجرفين بتحليلات نفسية ركيكة كتلك التي خدعت كلمّ Klemm ، أو يحرّفون الوقائع عن دلالاتها الاصلية .

وهاكم أيضاً مقارنة كاشفة : لم يكن لوبّوك رجلاً ضيّق الأفق . وكان ذا خبرة علمية . وأتى بمساهمات جديدة متميّزة في حقل ما قبل التاريخ سيما التمييز بين المرحلتين : الباليوليتية Paléolithique والنيوليتية Néolithique . ومن حيث إحاطته بالموضوعات فكان نداً لتايلور . أما حسه النقدي الذي تبين من خلال قراءته لمورغان فلا غبار عليه . غير أن أمرين لا غنى عنهما في دراسة الإنسان المتوحش لم يتوفرا فيه : الموضوعية والحس الاحتمالي . شديد التأثر بالعادات الغربية يعتذر لوبوك بخجل عن وصف ما هو « منفرٌ لمشاعرنا » خشية أن ينسب تأييد ما لا يقوم بإدانته صراحة[2] فيما استعجاله لملء ثغرات النسق التطوري يقوده دائماً الى تحريف أحكامه . وفي الحالين تبقى أفضلية تايلور واضحة . وإنه لممتع أن نرى تايلور وهو يزدري الحجة نفسها التي يتقبّلها لوبوك بتلهف . يقبل لوبوك أقوال « البحارة والتجار والفلاسفة وكهنة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية والمبشرين البروتستانت » الذين يعتبرون أن هناك أجناساً من البشر « لا تعرف الدين أبداً » . وانه يحمل هذه الاجناس على بعض الاسكيمو والقبائل الهندية في كندا وبدائيي البرازيل الإنداماني والهوتنتو وسكان شرق افريقيا ! أما تايلور فيعرض بحزم هذه القصص الموهومة مبيّناً أسبابها النفسية ومستخلصاً أن « وجود المفترض لمثل هذه القبائل التي لا دين لها يقوم على حجة غالباً ما تكون كاذبة وغير مقنعة أبداً »[3] .

كما أن لوبوك لا يؤكّد ، بالطبع ، أن المتوحشين يستخدمون اللغة الايمائية لغياب الكلمات إلا أنه يذكر الاسطورة الشهيرة حول الهنود اراپاهو Arapaho العاجزين عن التخاطب في الظلام ، وكأنه يعتقد الى حد ما بمضمونها . أما تايلور فيرفضها بوضوح : « لم يقم الكابتن بورتون إلا بزيارة سريعة الهنود الغربيين ولم يتسنَّ لمترجميه اعطاؤه معلومات علمية حول هذا الموضوع »[4] .

لا يمكننا المبالغة بشأن ما قدمه تايلور من خدمات عندما فصل بين الغث والثمين من الاخبار منقذاً بذلك مادة ثمينة من الوقائع الاصيلة ، من كل مرحلة أو حقبة حضارية .

إلا أن تايلور ذهب أبعد بكثير من العمل على جمع المواد الصالحة ، أي الى إحكام مفاهيم جديدة انطلاقاً من هذه المعطيات وصياغة مسائل تتعلق بتاريخ الحضارة وبالروابط المتبادلة بين خاصيات هذا التاريخ في آن معاً . وكما يذكر كلارك ويسلر Clark Wissler : « كشف تايلور عن أهم وسائل البدائيين لاضرام النار » . وربما

أضاف الدكتور ولترهوغ Walter Hough الكثير من التفاصيل ، غير أنه استخدم مقولات تايلور التي كانت متقدمة تقدماً حاسماً على مقولات كلم Klemm . وقد سبق لنا أن أشرنا الى التحديد المثمر « للطهي بالحجر » باعتباره مستوى من التطور المطبخي .

ولم يكن هنا مجرد اختلاف بين الكلمات بل إبداع مفهوم جديد على أساس فصل مجموعة من المعطيات عن المعطيات الأخرى . وأيضاً فإن التحديد المقتضب الذي أعطاه تايلور للدين الاحيائي أساساً ، بوصفه ، أساساً بكائنات روحية ، كان له الأثر المفيد من حيث الدقة ، على التحليلات اللاحقة[5] . وفي السياق نفسه عُنّونت بعض الوقائع المتعلقة بالتنظيم الاجتماعي التي كانت من قبل مفككة ومبوبة تبويباً رديئاً « الزواج الخارجي المحلي » [Teknonymie] « زواج بين أولاد العم . . . » .

لقد أُخذ على أتباع تايلور تجميعهم الوقائع تحت عنوان مشترك دون الأخذ في الاعتبار منشأها أو اختلافاتها المحلية . فقد كان الاجدر بهم تركيز موادهم في إطار لوحات تشير الى الأقاليم التي تنتمي اليها هذه المعتقدات أو تلك . إلا أنه غالباً ما كان لاعمال تايلور بعدٌ جغرافي واضح . مثلاً عندما يتابع انتشار العصر الحجري من قارة الى قارة أو يستعرض عادة الطهي بالحجر ، في أميركا الشمالية وفي كامشادال Kamchadal[6] تحديداً .

إن مثل هذه الجردة تتأسس منطقياً على تأويل تاريخي مُعيّن ، ذلك أن التماثلات تُفسّر عادة بوصفها مؤشرات إمّا للاحتكاك (بين الشعوب) وإمّا لوجود سُنن ضرورية . إن تايلور قد تصدّى لهذه المشكلة طوال حياته المهنية . وبالفعل يدور القسم الأكبر من دراسته المعنونة « أبحاث » Researches حول هذه المسألة ، وقد اعتمد هنا مبدئين للتفسير: العلاقة التاريخية ومفهوم باستيان حول الوحدة النفسية .

ها هنا اسطورة غريبة حول تطور نظرية الاتنولوجية . إنها تصوّر الاتنولوجية معنيّة مبعثرة في أفكار باستيان المبهمة التبسيطية حتى جاء الجغرافي راتزل Ratzel لينقذها (عام 1887) . (p.110) . فهذا الأخير رفض على ما يبدو التطور المستقل للثقافة معتبراً أنه المماثل للتولّد الذاتي في البيولوجية ، وقد بيّن للمرة الاولى أن تعقيد الحضارة يعود الى هجرة عناصرها المختلفة[7] . يقدم لنا الشرّح الكبير اليوت ـ سميث Eliot-Smith تقريراً اخبارياً أكثر جاذبية في هذا السياق . فهو بعد أن يسفه بشدة المقارنات البيولوجية في ميدان الثقافة يحيّي بنشوة هجمات راتزل Ratzel على مبدأ « التولّد الذاتي »[8] ويعطي لجغرافي مدينة ليبزك Leipzig الاهمية التي يعطيه إياها

الكاهنان شميت Schmidt وكوبرز Koppers . إلا أنّ ما هو اهم يبقى اعتباره لتايلور كشخصية مزدوجة منقادة أحياناً لقديس متمثل بفكرة الانتشار الثقافي وأحياناً أخرى لشيطان مذهب باستيان الذي يوصله أخيراً الى الهاوية[9] . وفي بضعة أسطر من مقالة قصيرة جداً كتبها للموسوعة Encyclopaedia عام 1910 أي في الايام الاخيرة من حياة تايلور ، وهي ربما لم تصل الى معظم المعجبين به ، يحاول اليوت ـ سميث الغاء تأثير تايلور على بلورة مفهوم العلاقة التاريخية ، رغم أنه كان طوال حياته بطل فكرة الانتشار . . ولا يمكننا الذهاب أبعد من ذلك في هذا اللغط[10] .

وهذا التفسير لا يقوم من جهة أخرى على أية وقائع ، فباستيان نفسه لم ينفِ يوماً انتشار الثقافة ، وهو لم يشترط سوى وجود برهان مخصوص يُستند اليه هذا الإنتشار . فلو كان الاستاذ اليوت سميث أكثر إطلاعاً على الأدبيات الإناسية لاستطاع أن يتذكر مجموعتي المقالات المنشورة على شرف « سبعون » باستيان (1896) . فواحدة منها تتضمن مقالة لتايلور وأخرى لباوس Boas وهما الرجلان اللذان ارتبطا بصلة وثيقة بباستيان . تُثبِّت المقالتان مبدأ تايلور ، دون أي حرج . فهل أن هذين الصديقين لباستيان حاولا شتم الرجل الذي كانا يُجِلّانه وذلك بعرض ما يتناقض معهما من آرائه ؟

ويظهر موقف باستيان بوضوح بصيغة نظرية مُستندة بأمثلة عملية في كتاب واسع الإنتشار لريتشارد اندري Richard Andree (1878) : Ethnographische Parallelen und vergleiche وتبدو لدى أندري رغبة شديدة في قبول هذا الافتراض : فيما يشعر بوجوب التعامل مع الحالة الاميركية والاسترالية بوصفها من الأمثلة الاستثنائية . فلا نجد هنا إذن رفضاً لمبدأ الانتشار في أي وجه . بالتأكيد ، يعيد الكاتب فيما بعد جميع حالات «Shoulder-blade divination» الى أصل واحد منطلقاً من بريطانيا العظمى ومراكش وحتى مضيق بيرنغ Béring[11] .

إننا لا نشك أنه وُجد من يأخذ بجدية آراء باستيان الساذجة ، غير أننا لا نجد بين عامي 1860 و1887 كاتباً واحداً ينفي أثر عامل الاحتكاك في تاريخ الثقافة .

ولكن وبغض النظر عن الوضع في ألمانيا فإن علماء الاتنولوجية الذين يجيدون الانجليزية لم يحتاجوا الى راتزل كي يُعلّمهم شيئاً ما حول العلاقة التاريخية ، إذ كان بيت ـ ريفرز وهو شريك تايلور المقرّب ، قد أرسى منذ عام 1864 مفاهيم راسخة بهذا الشأن .

لقد قدم تايلور باستمرار ، كما يلحظ اليوت ـ سميث مرغماً ، شواهد على

الاحتكاك الثقافي ، فهو بالفعل عدو القائلين بمبدأ التوازي الثقافي ولا يغيّر ذلك فهمه العلمي للوقائع ، الذي حال دون سقوطه في دوغمائية انتشارية سهلة .

وباختصار كان لدى تايلور قناعة كاملة بأهمية الاستعارة في تاريخ الانسانية وقد عبّر عنها نظرياً وإن من خلال بعض الحالات الخاصة : « غالباً ما انتشرت الحضارة أكثر مما تطورت » وهو يقول أيضاً « اتخذ معظم هذه الظواهر شكله انطلاقاً من مثل هذه الاحداث المعقدة مما يجعل من الجمع الدؤوب لتواريخها السابقة الوسيلة الوحيدة لدراستها . وإننا نكتشف مدى الخطأ الذي يقع فيه اللاهوتي أو القانوني حين يستبعد التاريخ ليفسر وجود الكنيسة البروتستانتية أو قانون نابليون انطلاقاً من مبادىء مجردة . وهو يقابل أيضاً في مقدمته لترجمة مؤلف راتزل « تاريخ البشرية » بين « الجزء اليسير من الفنون والعادات التي يبتكرها كل شعب لحاجاته » والجزء الأوفر الذي يكتسبه من العادات الاجنبية المتناسبة مع وضعيته[12] .

ولنستعرض الآن بعض آراء تايلور حول هذا الموضوع . إننا نلحظ بداية انه يقارب موضوع الإنتشار من ضمن إطار مناقشة حول التقنيات الماقبتاريخية .

فبعد أن يلفت الانتباه الى التشابه الغريب بين الادوات الحجرية في مختلف الأصقاع يؤكد أنه على الرغم من كل المهادنات لمبدأ الوحدة النفسية « يبقى من الصعب التقرير ما إذا كان ممكناً توسيع نطاق هذا المبدأ ليطال معظم الوقائع التي نحن بصددها » . وهو يستنتج ، دون أن يستبعد نهائياً أطروحة الأصل المستقل ، أنّ التناسق الملحوظ«قد يُدعّم يوماً ما،بطريقة مثمرة،بحجج أخرى . . . تحاول محورة أو تركيز التاريخ الاصيل الخاص بأجناس شديدة الإختلاف تعيش في أماكن وأزمان شديدة التباعد »[13] . أما بما يتعلق بالاختراعات المختلفة فإن تايلور يُقدم وجهة النظر نفسها . إنه يفرّع مِنفاخ المكبس المعروف في مداغشقر من اندونيسيا ، كما أنه يجد للخزفيات في أميركا أصلاً واحداً ، ويميل الى القول بمصدر واحد في العالم للقوس والنبلة[14] . وأما بشأن العناصر غير المادية فإن النظرية الاسترالية الافريقية والاميركية حول المرض ، الذي ينتج عن جسم غريب يستأصله الطبيب بالمص ، فإنها تبدو هنا ذات أصل واحد ، وكذلك التماثلات الاسطورية بين أميركا والعالم القديم[15] .

الشيء الوحيد الذي يميّز تايلور عن الانتشاريين المتطرفين إنما سعيه الرصين لاعطاء الحجة الكافية ،رافضاًأن يحكم مسبقاً بأن جميع التشابهات تنتج عن الانتشار ، فهو يطبّق معايير محددة ليطرح المسألة . هذه المعايير لم يُصر ابداً الى تحسينها . . أما المعيار الخاص بالخزفيات الاميركية فيتمثل بمبدأ الانتشار المتواصل : فالآنية الترابية لا

تتوجد طفرةً » وكأنما هذه القبيلة أو تلك أرادتها أو اخترعتها ، وإنما توجد « في منطقة محددة » من المكسيك وباتجاه الشمال . ثم إنه مقارناً بين اسطورة السلحفاة في الهند مع ما يناسبها في العالم الجديد ، يشير تايلور الى ثلاث خصائص يعتبرها كحجة على وجود علاقة ما[16] وهو يستبق بذلك بعشرات السنين معايير غربنر Graebner « الكيفية » و« الكمية » . .

وكقاعدة عامة فإنه يجمع ، في إطار ألعاب الحظ الاميركية ، الاسباب أو العِلل ليفترض وجود مركز مشترك . فللعبة « الباشيسي » الهندية علاقة « بالباتولي » الآزتيك ، لأنهما لا تشتركان بخاصة واحدة فقط ، بل بمتوالية من الخصائص المستقلة ـ قراءة الحظ ، الرهان الرياضي ، تقييم لقانون الاحتمالات ، نقل النتيجة على لوحة للتسجيل وقواعد الرهان والربح .

يتفق تايلور والرأي القائل بأن « الظواهر الشديدة التخصيص أو التعقيد » هي أقل استعداداً لأن تنسخ من الظواهر «البديهية والبسيطة»وهو يستنتج من هذا ، أن الألعاب مترابطة بعضها ببعض ، أي أنه يفترض تواصلاً بين المحيط الهادىء وشرق آسيا[17] .

وتستتبع هذه النتيجة ، مقيدةً بشروط معيّنة ، عدم اعتبار التماثل كحجة كافية لوجود العلاقة . ونجد أيضاً إشارة صريحة الى ذلك في موضع آخر : فحيثما نجد « أصولاً متشابهة » ، للماثلات يمكننا التفكير بحصول تطور مستقل[18]. حتى الآن يميل الحق الى كفة تايلور كلياً. إذ التفكر ما قبل التجربة لا يبت بمناط التماثل أي إذا ما كان يرد إلى أصل مشترك أم يحصل بالاحتكاك التاريخي . وللتفسيرين القيمة المنطقية نفسها . إلا أن تايلور يقع من وقت لآخر في متاهة باستيان وذلك عندما يتكلم عن التماثل بين « جبلّات البشر الذين يعملون بطريقة واحدة في ظروف متماثلة » ، أو عن السنن العامة التي تفسر الظواهر بكونها « نتاجاً مباشراً للذهن البشري »[19] .

علينا دون شك أن نذكّر بأن تايلور بدأ نشاطه قبل التطهير المنهجي الذي عرفته العلوم الطبيعية مع « بوانكاري » Poincaré و« ماش » Mach . لقد كانت سنن الفيزياء حتى ذلك الوقت « أبدية وجامدة » وكان أي اعتراف بفرع معرفي جديد ، يستثير اخوته « السابقين » . وأما إشارة تايلور الى « سنن » الحضارة ، من وقت الى آخر ، فإنها لا تبدو متضمنة سوى اعتراف بالتقدير العلّي Détermination causale لهذه الوقائع ، إلا أنه كان يَضمر بالتأكيد شيئاً آخر عندما قارن هذه المبادىء بقانون الجاذبية المغنطيسية[20] .

هذا الموقف يتطلب الآن عدة تعديلات ليحافظ على شيء من المصداقية . فانجذاب شعيرات الحديد الى المغنطيس ظاهرة قابلة للتوقّع أما ميل المتوحشين الى تفسير المستحجرات بأساطير المردة فلا يمكن توقعه بالطريقة نفسها[21] لا يمكننا إلا أن نكون حذرين بالنسبة للوقائع . يمثّل عنوان تايلور « أساطير المعاينة » مقولة وصفية نافعة ، إلا أنه لا يمكننا أن نتيقن بعد من أن هذا الشعب أو ذاك يُنتج مثل هذه القصص ، أو أن نتوقع عقدة القصة التي قد ينتجها .

فعندما نقبل بالوحدة المخصوصة بالذهن البشري متى يكون باستطاعتنا أن نتيقّن من وجود شروط مماثلة ؟ فقبل أن نكتشف فعلياً الأثر الموحّد للعلل المتوحدة » يظل التوازي بين الخصائص الثقافية ادعاءً فارغاً .

لذلك فإن العلاقة التاريخية تلحظ التماثلات بصورة مُرضية أكثر بكثير من أي افتراض معاكس . ولئن كان محتملاً أم لا فإن الاحتكاك أو التعارف المسبق يُفسّر فعلياً كيف يحصل أن تتقاسم شعوب متباعدة العادات والمعتقدات نفسها . إن بطل التوازي لا يستطيع أن يُعينّ النقاط المشتركة إلا إذا بينّ وجود نفس المحددات المخصوصة في طرفي التوازي ، وهذا ما لا يحاول القيام به ، كونه لا يتلاءم مع مفهوم « الوحدة الذهنية ـ النفسية » : فوفق هذه الاطروحة لا بد لجميع الاجتماعات في العالم من أن تشترك بنفس الخصائص . ولكن على من يصر على التوازي أن يشير ، على الأقل ، الى الشروط الخاصة التي تحول دون إعادة انتاج ثابت لنفس النتيجة من قِبل الذهنية المشتركة .

ولنحاول تبيان ذلك بالعودة الى أندريه Andree . فهذا المدافع النموذجي عن التوازي يورد العديد من الأمثلة عن القواعد الافريقية الاميركية الاسترالية والآسيوية التي تفرض على المتصلين بالمصاهرة أن يتحاشى بعضهم البعض الأخر محددة إياها كآثار مباشرة لتركيبة ذهنية واحدة .

غير أن أندريه لا يحاول تفسير غياب هذه الظاهرة في جميع المواضع الأخرى . وهو حين يبحث في مصادره عن علة ما ترجع اليها ، يكشف أنها ليست ذات طابع شمولي . يقال ان « الكفر » Cafres يمتنعون عن إقامة أية علاقة مع « حماتهم » مخافة الرهاق Inceste أو حتى مراودته لهم . إلا أن القاعدة نفسها ترتبط في الارجنتين بتقديم العجائز من النساء كأضحية للآلهة وبأن انعدام العلاقة بين الصهر وحماته يسهل مثل هذا الأمر[22] . والحال ان المعالجة المنطقية للمسألة لا تبدو اذن مرضية من منظور مبدأ التوازي ، ولكن كيف نفسر «مزاجية» هذه الوحدة الذهنية ، التي ترسي قواعد في بعض المواضع ولا ترسيها في مواضع أخرى ، لا بل كيف نفسر اختلاف التحديدات

المخصوصة بحيث تؤدي الجبلة الذهنية نفسها الى نتائج متشابهة في ظل ظروف متغايرة؟! وحتى ولو اننا سلمنا بواقعية هذا الالتقاء فإن الترسيمة القائمة على التوازي تبقى ضعيفة من حيث تماسكها المنطقي . وهنا يظهر مرةً أخرى تفوقُ تايلور . فهو قد أسهم في مواضع مختلفة ، ورغم استخدامه المفردات المبهمة الشائعة في عصره ، بتقدم المعرفة بالمحددات المخصوصة ذات الآثار المخصوصة . فعلى سبيل المثال لماذا لا يستخدم تايلور مبدأ الإنتشار لتفسير المعتقد العام بوجود الآخرة أو لوجود توافق عام في الاحلام التي تدور حول استمرار حياة الأموات من الأوّلين[23] ؟ وقد نشك بصحة الوقائع التي يقدمها تايلور ـ رغم أنه يعاينها ، كما أعتقد ، معاينة ـ دقيقة ـ غير أن المنطق الذي يجعل لكل أثر عام مقدمة عامة منطق لا يقبل الطعن .

ومن مآثر تايلور ، فعلاً ، تحليله للامثلة الاشد صعوبة من نماذج التوزيع المحدود الذي يُبلبل القائلين بالتوازي . ويمكننا أن نُبيّن ذلك مجدداً من خلال معاينة تايلور للقرابة بالمصاهرة .

يميل تايلور في تحليلاته الاولى الى القول بمركز أوحد ، إذ من الصعب أن نفترض أن هذه القيود المتشابهة بشكل ملفت قد تطورت في كل من هذه المواضع المتباعدة حيث هي سائدة ، بشكل مستقل[24] . إن هذا ما سلمنا به بوصفه تفسيراً صالحاً في اللحاظ المنطقي . وعندما تقدم تايلور فيما بعد بنظرية أخرى لم يلجأ الى هذه الفكرة المبهمة والمرفوضة : « الوحدة النفسية » بل إنه بحث عن محددٍ إجتماعي دقيق يُفسِّر به محرّم الحماة ، وقد فسر في الوقت نفسه على أساس السكن في البيت الأبوي ، القاعدة العكسية التي تسود العلاقة بين الزوجة وعمها « أب زوجها »[25] . يحلل تايلور ، بالطريقة نفسها ، وفي المقالة نفسها على أساس ترابط العلة والمعلول عادات أخرى مثل الزواج الخارجي ، إضافة الى نموذج من النماذج التصنيفية التي ترد في مدوّنة مورغان . وقد حاول إضافة الى ذلك ، إرساء استنتاجاته على قاعدة نظرية الاحتمالات ، مقارناً بين الروابط الواقعية والروابط التي تسمح سُنن الصدفة توقعها .

إن الأبحاث التي لا ترد إلا ملخصة في النص الذي أشرنا اليه لم تعرض مع الاسف بمجملها . فهي تبدو وكأنما فقدت بصورة لا تعوض ، مما يحول دون ضبط الحجج التي تستند اليها ، بشكل مقبول . ولقد تبيّن عدم صلاحية التقنية الاحصائية في هذا الميدان من جوانب متعددة ، ولكي نقتصر هنا على نقطة واحدة ، نقول انه من الصعب تحديد الجماعة القياسية التي لا بد من اعتبارها كوحدة قياس في هذا الاستقصاء . ولا يبدو أن تايلور يُميِّز بين الحالات التي يمكن ردها الى أصل جغرافي

واحد والحالات الاخرى حيث هناك أصول محتملة متعددة أو متعددة جداً . والمقالة بالشكل التي نُشرت به لا تكسر التعادل بين احتمال الإنتشار واحتمال وجود الاصل المستقل . يميل تايلور هنا ، ظاهرياً الى هذا الموقف الاخير كونه يقول : « إن مؤسسات البشر تقع في مراتب متميّزة كما هي عليه الارض التي يعيشون عليها . إنها تتعاقب على البسيطة فتأتي متوالية متشاكلة في جوهرها ، بعيداً عن الاختلافات العرقية والالسنية التي تظل سطحية ، وذلك كونها تنتج عن نشاطية الطبيعة الانسانية المتماثلة التي تعمل في شروط حياتية تتسم بالتوحش ثم بالبربرية فالحضارة !؟

فإذا كان لانتقال الثقافة هذا الأثر الشديد الذي يلحظه تايلور في مواضع أخرى ، فهل انه لا يُخلُّ بالتأثير المتجانس الذي لا ينفك عن سنة التعاقب أو هل انه لا يجعل البرهان على وجود مثل هذا التأثير مستحيلاً ؟ فإذا كانت اثنتا عشرة قبيلة تفرض ، دون أي ترابط مسبق فيما بينها ، التقليل من الكلام بين المرأة وحماها فإن احتمال وجود علاقة بين تحريم الكلام هذا ، وقاعدة الإقامة يكون أكبر بقدر ما تكون هذه الشعوب قد اكتسبت هذه العادة من مصدر واحد .

ويبدو التعارف العَرضي بين جماعتين ، على أساس الفرضية ، أشد تأثيراً من أية سنّة تطورية . وعلى أي حال كيف يمكننا أن ننتزع سُنّة ما من حادثة وحيدة ؟ إلا أن النتيجة التي يتوصل إليها تايلور لا تبدو مشوبة بنقاط الضعف الإحصائية هذه ، كونه يستند الى عدد من المبادىء المنطقية السليمة تماماً . فهو يلغي ، بالمقام الأول ، المنحى النفسي الغائم لصالح عوامل اجتماعية محدّدة ، وهكذا يتخطى بطوحه هذا الاعتراض الموجّه ضد تفسير أندريه : إن الطبيعة الإنسانية تنتج هذا التحريم أو ذاك في إطار العلاقات الاجتماعية ، غير أنها لا تنتجه إلا في شروط محددة ، إضافة الى أن تايلور يعترف بطبيعة الظواهر الثقافية المعقدة عندما يقبل . لتفسير تعدد الأزواج بوجود أكثر من محدد لأثر واحد . وهكذا يُستبدل مفهوم العلة الميتافيزيقي القديم بمفهوم « الدالة » fonction الرياضي : فتعدد الأزواج لم يعد الأثر المحتوم ، الناتج عن الإقامة الأمومية أو عن القاعدة التي توجب الإجتناب (بين الرجل وحماته) إنه ببساطة أكثر احتمالاً عندما تتوفر هذه الظروف . إذن لم يعد مفهوم « الحق » بعد تنقيته على هذا النحو إلا ما حُمّل من دلالة في تحديد الفيزيائيين الفلاسفة ـ أي تقييد لتوقعاتنا على أساس التجربة .

وها هنا الشيء الجوهري : لقد أكد الأناسون باستمرار وجود الروابط العلّية تأكيداً واعياً أو غير واعٍ غير أنهم نادراً ما تكرموا بتبرير تأكيداتهم .

أما تايلور فاندفع بفعل وعيه العلمي الى إعطاء الحجة على الوجود مثل هذه

الروابط . وفيها لا يسعنا أن نثبت صدق برهانه انطلاقاً من الجزء المنشور من خططه يبدو أن استنتاجاً قد تولّد ، على الأقل ، من أبحاثه اللاحقة : وجود رابط متضائف Corrélation وإن أقل أهمية مما كان يعتقد ، بين الزواج الخارجي ونسق الايروكوا Iroquois في تسميات القرابة . وعلينا أن نشدد هنا ، وبغض النظر عن أية نتائج ، على أن تايلور يبقى واحداً من العلماء القلائل الذين يخلصون فكرة التطور المستقل ، دون أن ينفوا فكرة الإنتشار نفياً عقيماً حتى في حال صوابية هذه الفكرة . ذلك أن إحساسنا بالعلية لن يُشبع إلا متى ظهرت شروط أو قيود المسألة لدى الذهن ـ من خلال البرهان على وجود محددات ومقدرات مخصوصة تميل الى إحداث آثار أو نتائج متماثلة في أماكن مستقلة لا ترتبط بأية علاقة تاريخية .

غير أن هنا هفوة تعتبر مقتلاً في منطق تايلور : لا يمكن للدراسة الإحصائية أن تظهر التعاقب في الزمان إن هي أظهرت الروابط المتضايفة . إنها تعطي قضايا من هذا النوع : إن ضلع المثلث يتغير بتغير الزاوية المقابلة ، إلا أن هذه القضية لا يمكنها أبداً أن لا تبت بأولوية ضلع معيّن أو زاوية معيّنة . غير أن تايلور ، مُندفعاً ، نحو تبيان أن المجتمعات الامومية سابقة على المجتمعات الابوية ، يبدأ بتحديد ثلاثة أنساق اجتماعية . في الاجتماع الامومي يترافق الحسب بالام مع سلطة الخال والتوازن بين الأهل népotique . وفي المقابل يتميّز الاجتماع الابوي بالسلطة الابوية وميراث الإبن . أما في النسق الوسيط فتختلط الى حد ما ميزات هذين النسقين المتقابلين . يتساءل تايلور عن علاقة بعض الاعراف الخاصة مثل ظاهرة « الحاضن » Couvade ، بهذه الانساق الثلاثة . فهذه الظاهرة التي تغيب في المستوى الامومي تتكرر عشرين مرة في المستوى الوسيط وثمانين فقط في النظام الابوي الصافي . وإن هذا ما يثبت ، كما يشير تايلور ، أسبقية المستوى الامومي ، أي انه لا يحتوي على ترسبات من هذه العادة إلا لاقدميته على المستوى الابوي .

غير أن المعاينة لا تظهر لنا وجود مستويات بل بعض المزاجات من الخصائص . فالوقائع لا تثبت سوى ترابطاً سلبياً بين ظاهرة « الحاضن » والخصائص ا ، ب ، ج التي لا تنفك عن النظام الامومي ، وبالمقابل رابطاً إيجابياً بالخاصتين « د » و« هـ » اللتين تميزان النسقين الابوي والوسيط . فهنا الانطلاق من التأكيد على أن للاختلافات التصنيفية دلالة تزمّنية يُدس في سياق الفكرة تعاقباً ما ، غير أن هذا التأكيد ليس إلا مصادرة على المطلوب ، أو تأكيد ما كان يجب إثباته .

ولا نشك في أن الخطأ الذي انزلق اليه تايلور هنا ، مرده الحكم المسبق الشائع في عصره ، والذي يقول بدونية المختلف عن الحضارة الحديثة وبأقدميته ، دونية وأسبقية لا

تنفكان عن ذاته . أما سوانتون Sawnton فقد بيّن أن الشعوب الأقرب الى التوحش في أميركا الشمالية تعتمد الحسب بالاب أو لا تعتمد أية قاعدة ثابتة للحسب ، فيما يتقيّد العديد من القبائل الاشد تطوراً مثل الهوبي Hopis بالحسب بالام تقيّداً تاماً . ولقد اغتنى هذا البرهان بأمثلة شبيهة من قارات أخرى ، فأسبقية « القانون الامومي » بوصفه مبدأ شاملاً قد تم التخلي عنه تخلٍ شبه كامل .

إن هذا التوجه نفسه ، قد أدى أيضاً الى خطأ مماثل في مؤلف تايلور Primitive Culture عندما أنكر أن يكون للشعوب المتدنية آلهة كبرى . أي عندما أكّد أنّه لا يمكن لمثل هذه التصورات أن تنشأ في الحضارة الا كنتيجة لتطور بطيء وانطلاقاً من الاعتقاد البدائي بالارواح . ولقد طعن أندرو لانغ Andrew Lang برأي تايلور ، ولانغ أديب لا يخلو من ظرافة وهو لم يكن مجرد هاوٍ في ميدان الدراسة المقارنة للاديان والفولكلور[26] . شدد لانغ على أن شأن الآلهة لا يعظم بتطور الحضارة ، وأن بعض الشعوب الاسترالية الضاربة في التوحش يشارك المسيحية تصورها الخالق كلي القدرة متصف بالطهارة الخلقية . وقد دعم الاب شميت Schmidt هذا الرأي دعماً قوياً ، وعمل على تطويره[27] . والحقيقة هنا تظهر على الشكل الآتي : إن قبائل مختلفة متوحشة ، بما لا يدع أي مجال للشك ، مثل بعض الزنوج نغريتو والكاليوزنيين والفيجيين ، تتصور كائناً أكبر منزهاً عن الشوائب ، وهما الصفتان اللتان لا تنفكان عن معظم الشخصيات الاسطورية ، وفي العديد من الحالات لا نجد أن هذا المفهوم من وحي الرحالة أو المبشرين المسيحيين .

هنا وكما هي الحال في تحليله لقواعد الحسب ،ينتج خطأ تايلور عن صعوبة تطبيق السلم التطوري على عناصر ثقافية عديدة تتعلق بالمعايير والقيّم . وكما أشرنا، كان تايلور يتلافى ، إجمالاً ، هذا النوع من الاخطاء ، إلا أنه كان يشعر أحياناً كسائر التطوريين كونه يمسك مفتاح سنّة التطور عندما كان يتكلم بثقة عن الإناسة بوصفها « أساساً علم المصلحين » علماً يساعد على التقدم وعلى تزليل العقبات في آن معاً » . ومثل هذه الذاتية لا تعتبر أبداً طارئة أو مستهجنة في كتاباته .

وكالعديد من مواطنيه الافاضل كان تايلور ينفر من أي ضبط أو تنظيم . ولذلك فإن فرضيته الأشد تجرّداً حول الإحيائية لا تمت بأية صلة دقيقة الى تصنيفات مورغان الموهومة في كتابه « المجتمع الغابر » ، وكما قال ايسّورا Issaurat وهو يراجع الترجمة الفرنسية لكتاب «Primitive Culture» : « ما نلحظه في هذا المؤلف خاصة إنما غزارة المستندات ، التي نجدها مكدسة كالجبال وعندما نتخطاها نجد أنها لم تنفذ بعد »[28] .

رازحين تحت غزارة الوقائع يدس ، بعض القرّاء المهملين ، الذين يحتاجون إلى

أرضية صلبة لمواجهة الظواهر المعقدة ، في التحليل ، بعض التعميمات التي لا وجود لها. يعزو مثلاً اليوت سميث Eliot Smith الى تايلور الرأي القائل « بأن جميع الشعوب تعتبر غريزياً العالم ككائن: الأنهر والأشياء الخشبية والحجرية بمثابة كائنات حيّة لها روح ، ما يجعل العالم برمته عائلة واحدة »[29] . وإننا لا نشك بأنه لو قيّد للاستاذ اليوت سميث أن يبني نظرية حول الاحيائية لكان بسط الأمور على هذا النحو . أما ذكاء تايلر فكان من طبيعة أخرى وهذا ما جعله يميّز بين عبادة الارواح والإحيائية الطبيعة المعممة . وقد حصر الأخيرة ، بصورة نهائية ، بالالغونكين Algonkins والفيجيين Fijiens والكارين Karens ، دون أن ينكر بأن العديد من الشعوب الأخرى ، التي لم تضع بمثل هذه الصراحة نظرية حول الارواح / الاشياء عرفتها بدرجات متفاوتة من الوضوح[30] .

إن معرفة تايلور بالتنوعات القبلية تضع حداً لانجذابه الى مبدأ التوازي حتى في مقاله عن الدين . إضافة الى أن اعتقاده العام بالتقدم لا يحول دون تصريحاته حول تفاوت التطور في جميع الانشعابات وحول حقيقة الانحلال رغم كونها مقهورةً بالتقدم .

لم يشذ تايلور كما نلاحظ ، عن الطابع العام الذي صبغ عصره ، فهو يسمح لنفسه بأن يقيم مقارنات بين الإنسان البرّي والطفل المتحضر ، وإن لم تصل مقارناته هذه الى تعسفات لوتورنو Letourneau أو لوبّوك Lubbock اللذين يترددان في تصنيفهما للمتوحش بين اعتباره إنساناً أو من الانواع الاخرى .

يقترب موقف تايلور عملياً من موقف وايتز Waitz ، عندما يعتبر ان الاختلافات العنصرية كانت واقعية أم لا تبقى دون أثر فعلي في دراسة الحضارة[31] . أما إذا كان توجهه النفسي يعاني من هفوات ففي لحاظ مختلف . أي من حيث انه ازدرأ كلياً العوامل العاطفية لصالح العوامل العقلانية . إلا أنه هنا أيضاً لا بد من توضيح الأمور . فمثل ويتز Waitz عرف تايلور كيف يقوّم الشهادات والبيّنات . والذين كانوا ينكبون على دراسة تايلور عام 1890 كانوا يستطيعون الاستفادة من كمية هائلة من المواد الاصيلة المنتقاة بدقة ، والمفسرة انطلاقاً من فهم تطوري تركيبي معدّل على أساس الحس السليم ، فقد تم طرح المسائل طرحاً نهائياً وكذلك المنطق الذي تستند اليه الحلول ولذلك لم يكن الباحثون ليجدوا فيها مغامرات خيالية . فهنا عقل مستنير يبحث عن الانتظام في حقل واسع كان ما يزال خاماً الى حد بعيد . إن ما قاله ويرشو Virchow في تأبين عالم النفس جوهانس مولّر Johanna Müller يمكن بسهولة أن ينطبق على تايلور : ما يثير الاعجاب به انما « دقته المنهجية كباحث ، وأحكامه المعتدلة ، وصفاء ذهنه وكمال معرفته »[32] .

مراجع الفصل السابع

(1) لأي تفصيل بشأن سيرة تايلور راجع : Andrew Lang: Anthropological Essays Presented to Edward Bunett Tylor in Honor of his seventy-fifth Birthday, 1912. Et aussi la notice nécrologique de A.C. Haddon dans Nature, 11 janv. 1917, p. 373; et R.R. Marett, Tylor, New York, 1936.

(2) Avebury, The Origin of Civilization, XVIII, 212.

(3) Avebury, ibid., 219 sq.; Tylor, Primitive Culture, 1: 425.

(4) Avebury, op. cit., 432-434; Tylor, Researches, 78 sq.

(5) Primitive Culture, 1: 424.

(6) Researches, 203 sq., 263.

(7) W. Schmidt et W.Koppers, Völker und Kulturen, 32 sq., Regensburg, 1924.

(8) لنلحظ أنه يخطىء عندما ينسب هذه المقارنة لراتزل إذ أننا نجدها قبله عند هذا الكلاسيكي الجيد القائل بمبدأ التوازي ; Richard Andree: Ethnographische Parallelen und Vergleiche, p. IV, Stuttgart, 1878;

(9) G. Elliot Smith, The Diffusion of Culture, 66, 116- 183, Londres, 1933.

(10) Cf. R. R., Marett, Psychology and Folk-Lore, 81, 1920

(11) Richard Andree, «Scapulimantia», in Boas Anniversary Volume, 143- 165, 1906.

(12) Tylor, Primitive Culture, 1: 53; Researches, 4.

(13) Researches, 203.

(14) Ibid., 167- 169, 366; Primitive Culturem, 1: 64.

(15) Researches, 277, 335, 360.

(16) Ibid., 335.

(17) E.B. Tylor, «On American Lot-Games, as Evidence of Asiatic Intercourse before the Time of Columbus», in Ethnographische Beiträge, Supplement zu IAE 9: 55- 67, 1896.

(18) Researches, 296.

(19) Ibid., 3, 5, 325.

(20) Primitive Culture, 1: 1- 4,Researches, 3.

(21) Researches, 3, 299.

(22) R. Andree, op. cit., 159- 164, 1878.

(23) Researches, 5- 8, Primitive Culture, 1: 450.

(24) Researches, 296.

(25) E. B. Tylor, «On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Mariage and Descent», JRAI, 18: 245- 269, 1889.

(26) A. Lang, Magic and Religion, 15- 45, 224 sq., Londres, 1901; The Making of Religion, 160-190, 3e éd., Londres, 1909.

(27) Wm. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, 6 vol., Münster en Westphalie, 1926- 1935.

(28) (28) Issaurat, in Rev., 6: 133 sq. 1877.

(29) G. Elliot Smith, The Diffusion of Culture, 172, Londres, 1933.

(30) Primitive Culture, 1: 476- 484.

(31) Ibid., 7.

(32) «In dem Physiologen Müller bewunderte man nicht so sehr das Genie des Entdeckers, nicht so sehr den bahnbrechenden Flug des Sehers, sondern vielmehr die methodische Strenge des Forschers, das massvolle Urteil, die sichere Ruhe, die reiche Vollendung des Wissens». Rudolf Virchow, Johannes Müller; eine Gedächtnisrede, 15, 1858.

الفصل الثامن

التقدم

القبتاريخ ، التقنية ، العمل الحقلي

رغم النتائج الضخمة التي وصل اليها تايلور في مؤلفيه الاساسيين ، كانت ما تزال أمام الباحثين مهام كبرى . فالنقص بالمعلومات المتعلقة بالوقائع بات فاضحاً . مثلاً : اعتبرت شمولية العصر الحجري كأمر محتمل على أساس أصول عامة ، غير أن العلم كان بحاجة الى براهين إيجابية ، وكانت الحجة بالنسبة لافريقيا وجنوب آسيا واهية جداً . وخارج نطاق هذه المسألة الكبرى كانت هناك مسائل كثيرة مخصوصة ، تتعلق بالتوالي الدقيق للثقافات في كل صقع من أصقاع الأرض . من هنا اندفع علماء ما قبل التاريخ في أروبا وأميركا اندفاعاً عموماً ، وهذا ما يتبينّ من المجلات المتخصصة في تلك المرحلة . أما الاكتشافات فلم تكن نسبياً إلا ذات أهمية محلية غير أنها كانت اكتشافات تأسيسية . وقد أثبتت الادوات الحجرية ، التي ما انفكت تأتي من سوازيلاند Swaziland والايست هورن East Horn قوة متزايدة وجود عصر قبمعدني في جميع أرجاء أفريقيا التي قد يصل اليها السكان المحليون عندما يضرمون النار بواسطة فتيل . ونجد أن باحثاً مزوداً بمعدات آلية جيدة مثل كاشينغ F.H.Cushing قد صنع بنفسه سنان النبال بهدف القاء الضوء على ما ترتكز اليه تقنية الحجّارين[3] .

لا ينفصل تراكم الواقع عن تقدم النظرية . إذ لم تتأكد تعميمات تايلور وعلماء آخرين إلا بعد توفّر مواد جديدة ـ تعميمات شكلت بدورها منطلقاً لتفسيرات جديدة . لقد صرح تايلور بأنّ اللغة الايمائية هي « أساساً واحدة ومتشابهة في كل مكان وزمان » . غير أن هذه الفرضية لم تُعلل ، إلا بعد سلسلة من المعاينات الاشمل ، كتلك التي بدأ غاريك مالّيري Garrick Mallery بتكديسها في التقارير الأولى « للمكتب

الاميركي للأنتولوجية » . أما مورغان فقد أوحى بوجود مرتبة من الزواج الجماعي ، ظن فيسون Fison وهويت Howit إنها يعاينانه معاينة حيّة وسط زنوج استراليا[4] . وكذلك فإن مشاهدات الآنسة كينغسلي M.H.Kingsley ، في جنوب افريقيا ارتكزت الى كتابات تايلور . ومن جهة أخرى أعطت اكتشافات كودرينغتون R.H.Codrington في ميلانيزيا اتجاهاً جديداً للتفكّر حول أصل الدين[5] .

وبرزت تدريجاً الحاجة الى الدراسات الاقليمية ، لا الى تلك الدراسات العشوائية التي يقوم بها عالم من علماء الطبيعة naturalisteأو المبشرين ، بل الى دراسة شاملة لشعوب مخصوصة من قِبل أناسين محترفين . لقد شكلت ، عام 1884 ، الجمعية البريطانية لتقدم العلوم لجنة ، كان تايلور أحد أعضائها البارزين ، مهمتها استقصاء المعلومات حول قبائل شمال غربي كندا ، وعمل فرانس بواس بين عامي بين1888 و1898 على التقارير التي أعدتها . ولا شك أن هذه التقارير كانت حافزاً على إرسال بعثة « جيزوب » Jesup الى شمالي المحيط الهادىء (1897 ـ 1902) التي نظمها بواس لتحديد العلاقات بين السيبيريين والاميركين . أما بعثة كامبريدج في مضيق توريز ، وهي بنفس أهمية « جيزوب » فقد قادها الدكتور هادون Dr.A.C.Haddon.وقادت من ناحية أخرى دراسة نقدية للمعطيات حول أميركا الى الاستنتاج القائل بأن الانسان في العالم الجديد لم يكن متقدماً على الانسان في العالم القديم . وقد ضبط بعض العلماء من أمثال أوسكار مونتيليوس Oscar Montelius ، آخذين في الاعتبار الحقبات الاخيرة ، العلاقات بين أوروبا الشمالية والجنوبية وحتى الشرق الأوسط[1] .

لقد تطورت التقنية انطلاقاً من الابحاث الأثرية والاتنوغرافية . فلكي يستطيع القبمؤرخ أن يناقش بشيء من الذكاء أصل أعمال البرونز في منطقة معيّنة كان لا بد له من معارف مخصوصة تفوق بكثير مؤهلات الهاوي . أي كان لا بد من أن يتأكد من المكان المحتمل لإستخراج القصدير ، ومن نسبة القصدير في المزاج ، كما ان تلوث بعض أنواع البرونز كان يدل على العلاقة المخصوصة بين البلدان التي تمتلكه .

وكان على الاتنوغرافي لكي يحدّد مثل هذه الدقائق ، أن يستعين بالكيمائي وبالاخصائيين آخرين . إن تطابق التفاصيل اعتبر ضرورياً بالنسبة لفروع أخرى من الصناعة البدائية ، بوصفها تشكل أساساً متيناً للتدقيق في العلاقات بين الشعوب وتقدير مهاراتها في آن معاً . ومما لا شك فيه أنه لم يكن كافياً أن يُقال إنّ هذه القبيلة تستخدم النبال ، أو حتى إنّ استخدامها لاقواس معقّدة تضعها الى حد ما في مرتبة قبائل النّبالين . ذلك أن دراسة بنيوية مفصلة كانت ضرورية لاثبات الوقائع الاساسية[2] .

لقد شكلت الولايات المتحدة ، حيث كان بالامكان مشاهدة الهنود وهم يصنعون سنان النبال ويدبغون الجلد ، مجموعة تتيح ، بصورة استثنائية ، اختبار التفسيرات الاثرية عبر دراسة ممارسات القبائل الحيّة . وازدهرت في ذلك العصر ، الدراسات التقنية، خصوصاً مع تطور المجموعات المتحفية . وهي غالباً ما كانت مترافقة مع اختبارات معيّنة . غير مكتف بإضافة عناصر جديدة الى ما جمعه تايلور حول طرق اضرام النار ، حدد ولتر هوك Walter Hough ، عبر تجارب واقعية سرعتها بمساعدة الدكتور ريفرز W.H.R Rivers ، وسيلغمان Séligman وقد انكبّ كلّ منهما على موضوع محدد . يمكننا أيضاً أن نذكر وصف الأرونتا Arunta في كتاب سبنسر Baldwin Spencer وجيلن F.J.Gillen : The Native Tribes of Central Austria « القبائل الأصلية في استرالية الوسطى » (لندن 1899) ، الذي أثار جدلاً لا ينتهي ، نظراً لنوع الطوطمية الشاذ الذي اكتشفه مؤلفوه . إضافة إلى أن بعثتي ستينن Karl von den Steinen الى كزنيغو العليا Haut Xingu 1884 و1887 كانتا من الحوافز التي أدت الى اكتشاف ، غير متوقع ، لقبائل اراواك Arawak وكاريب Carib في قلب البرازيل . لقد أظهر هذا المعاين الموهوب جوانب متعددة من حياة السكان المحليين اليومية ، رغم قصر رحلته التي لم تتح له إجراء أي استقصاء معمق . إلا أن معاينته اللامعة التي نقلها بأسلوب مدهش ، لا يخلو من الفكاهة ، كان لها الأثر الأكبر في تجسيد ما يحمله عمل الرواد من إمكانات ، كما بينت الحدود التي لا يمكن أن يتجاوزها هذا العمل .

وشجعت هذه الدراسات التفصيلية تلقائياً على المقارنات بين المناطق والأقاليم إضافة الى تعيين حدودها ـ وهذا ما كان يتطلب نمذجة دقيقة[5] . كما أن العمل الحقلي بيّن أيضاً نقص التقنيات المستخدمة حتى هذه الفترة . فهكذا تبيّن أنه ليس من السهل التأكد من تسميات القرابة باستخدام الاستقصاء المباشر . وقادت تجارب ريفرز في مضيق توريز الى طريقة ما تزال تتبع منذ ذاك الحين وهي تقضي بأن يجري التثبت من نسب فرد معيّن ، ثم سؤاله عن الصيغة التي ينادي بها هذا الشخص أو ذاك ، بعد أن تكون صلته به قد عيّنت على أساس شجرة النسب .

وقادت الدراسات اللغوية في الولايات المتحدة غاتستشيت وآخرين الى نقل بعض القصص من اللغات المحلية بالطريقة الصوتية ، وقد اتضح مبكراً أن المقاربة الفقهية اللغوية كانت وحدها الأكيدة لتسجيل الصلوات الاهلية ، وأساليب البلاغة الادبية ومفردات القرابة .

الانتشار

لم يُهمل التفسير النظري في خلال هذه المرحلة . وعلينا مرة أخرى أن نتصدّى للوهم القائل بأنّ فكرة الانتشار كانت في هذه المرحلة من المحرمات . لقد كان هامي Hamy في فرنسا مستعداً ليجلب من الصين الصروح الاثرية من قرية كوبان Copan في هندوراس . وكان شولتس ـ سيلاك في ألمانيا ، المدافع عن العلاقة بين افكار الطولتيك Toltèques والصين واليابان[8] . وشكلت المصنوعات من حجر اليشم مداراً لنقاشات مطوّلة حول منشأ مادتها الأوّلية[9] .

وأسند علماء الآثار الاسكندينافية بثبات نظرتهم الى تأثير الشرق الاوسط على أوربا . وفي انكلترا مهد التطورية ، قدمت الآنسة بوكلاند Buckland ، من عام 1878 وحتى نهاية العصر، المقالة تلو الأخرى مدافعة عن نظريتها الانتشارية التي تعتبر الاكثر جذرية . وهي تعتبر أن الحضارة لم تكتسب أبداً بطريقة مستقلة ، وقد اعتقدت قبل اليوت أن عابدي الشمس والافاعي قد نشروا الزراعة والحياكة والخزافة والمعادن في كل أرجاء الأرض . وأوردت كإثبات على العلاقة باليابان قص الشعر الاحتفالي وحمام البخار عند الناجافو Nagavos[10] ومهما كان رأينا بإثباتها لم تعاقب أو «تأنب» الآنسة باكلاند من قبل قرائها .

ولماذا يتخذ هؤلاء منها مثل هذا الموقف ؟ ألا يتجاور « التطور » بمحبة مع « الإنتشار » في معهد الانتروبولوجية ؟ وقام بيت ريفرز خلال هذه الفترة بإعادة تأكيد إيمانه بوجود علاقة بين « المرتدة » boomerangs الاسترالية والمصرية . كما مال يول Yule الى استخدام البرهان المتراكم: صيد الرؤوس ، النفور من الحليب، غرف المنامة للعازبين ، البيوت الموتدة ، المنفاخ بالمكبس ، المباراة المائية ـ ليثبت العلاقة بين الهند الصينية وأندونيسيا . وأوحى تايلور في مقالة تُداولت عام 1878 ونُشرت في العام التالي ، بأصل آسيوي للعبة مكسيكية ، ودعّم نظريته هذه ، بإثبات أصل لعبة المنشار في جنوب شرقي آسيا ، وأعاد أصل طيارات الورق البولينيزية الى المنطقة نفسها . حتى إنه قد دافع منطلقاً من حجة الانتشاريين الحديثين ـ وهي غياب موهبة الاختراع عن البدائيين ـ عن وجود أصل اسكانديناڤي لثياب الاسكيمو ولالعاب مثل كرة القرن Bibloquet . ومن المؤكد أن برينتون Brinton مال الى توازٍ صارم غير أن أفكاره رفضت بقوة من قبل بوتام F.W.Purtham وماسون O.T.Mason . وقد رجح هذا الأخير كفة مبدأ الانتشار ، حتى انه اعتبر كحجة على وجود تعارف ما الخصائص المشتركة بين زوارق الآمور وزوارق كولومبيا . (زوارق الخفّاف)[11] .

الاقتصاد المقارن

أما فيما يختص بتطورات أخرى فإن ميادين بكاملها من الثقافة، اهملت من قبل المؤلفين الأوّلين، قد تم التصدي لها بجدية، والميدان الأهم كان ميدان الاقتصاد البدائي. طبعاً سبق لعلماء القبتاريخ أن أكّدوا أن الزراعة والتدجين لم يأتيا إلا بعد الصيد، والقطاف، غير أنّ معرفة تاريخ النباتات المزروعة والحيوانات الداجنة كانت رديئة. ولم يظهر كتاب «كاندول» A.L.P.P de Candolle حول أصل النباتات المزروعة إلا عام 1883، فيما لم ينشر كتاب إدوارد هان Edward Hahn : Die Haus-tiere und ihre Bezihungen Zur Wirtschaft des Menschen بدوره قبل عام 1896.

إن جيل أواخر القرن، هو الذي أعطى بعض الإيضاحات. فالآنسة بوكلاند التي كرّست نفسها للزراعة البدائية قدمت من بين أفكار كانت أقل رسوخاً، فكرة تبدو معقولة وهي أن الحنطة قد لا تكون أولى المزروعات، بمعنى أنها عرفت بعد الجذور والفاكهة. إضافة إلى أن بوكلاند شددت أيضاً على أهمية النساء «اللواتي كرّسن أنفسهن لاشغال الزراعة التي عرفتها الشعوب الادنى مرتبة من التطور»، وهي فكرة حظيت بنصيب كبير من النقاشات اللاحقة.

أما روث Roth الذي عالج الموضوع نفسه على نطاق أوسع فقد اعتبر أن النساء هن أول من زرع[12]. وقدم فرنسيس غالتون Francis Galton أفكاراً مثمرة حول علم نفس التدجين الحيواني. وحاول أن يبيّن في أبحاثه أن جميع الانواع القابلة للتدجين قد دُجّنت فعلاً[13]. ولحظ العلماء أيضاً أهمية النباتات المزروعة بوصفها براهين على العلاقات التاريخية، فبيّنوا أن النبتة التي لا تدخل في إطار النباتات الاقليمية، تم استيرادها مزروعة. وهذا ما تم تأكيده بالنسبة للانواع التي وجدت في مناطق بحيرات سويسرا. وهكذا أصبح علماء النبات والحيوان في خدمة الانتروبولوجية[14]. وقد ظهرت دراسات مفردة حول استخدام بعض الأنواع المدجنة في مناطق مختلفة، مثل مقالة فون تشودي Von Tschudi حول «اللاما» Lamas (الجمل الهندي الاميركي)، ومساهمات «ردولف» في المجلدات الأولى من Zeitschrift für Ethnologie، حول الحيوانات التركية، وقد نشرت فيما بعد في كتابه حول سيبيريا[15].

الفن

إن الأبحاث المنتظمة حول الفن البدائي جرت في نفس هذه الفترة أيضاً. لقد

بدأ هجلمار ستولب Hjalmar.Stolpe أوائل الثمانينات في ستوكهولم بنقل زخرفات محتويات أهم المتاحف الاوروبية وزاد عليها ما حظي به فيما بعد خلال رحلاته حول العالم . وتُرجمت استنتاجاته العامة التي نشرت بداية في الجريدة السويدية إيمر Ymer عام 1890 ، الى الانجليزية بعد عام أو عامين تحت عنوان : تطور فن التزيين عند الشعوب المتوحشة. On Evolution in the ornemental Art of Savage Peoples. وأضاف إليها عام 1896 الكتابات المعنوية: دراسات حول الزينة الاميركية ، مساهمة في الجانب البيولوجي من التزيين .

Studies in American Ornementation - a contribution to the Biololgy of Ornament[61] .

وأسدى ستولب خدمة كبيرة عندما حاول تحديد الاطرزة الإقليمية في بولينيزيا ، وهو ما كشف وإن بصورة غير مباشرة عن تنوع مدهش للزينة داخل هذا الحقل الضيّق الذي تسكنه شعوب توثق الصلات فيما بينها من خلال علاقات القربى .

أما محاولته تتبع تطور عناصر الزينة من الترسيمات الواقعية والى الاشكال الهندسية الصافية « مروراً بالاشكال الانتقالية ، فكانت رغم تأثيرها أقل شأناً من المحاولة السابقة . إذ أنها جاءت بعد أعمال بيت ـ ريفرز Pitt-Rivers وبوتنام W.Putnam ، إلا أن ستولب طبق هذا المنظور البيولوجي على نطاق أوسع . وهو يرى أن الصياد المتوحش قد بدأ بتزيين عندما كان لا يصطاد ، ناحتاً قطعة خشبية تقترب عن طريق الصدفة من شكل الحيوان الذي يطارده : « ثم أن هذه الصور للحيوانات التي كانت واقعية بداية أصبحت فيما بعد زخارف في غاية الثبات حتى أن إشارة بسيطة كانت تكفي لاشباع الرغبة باستحضارها ، وهذا التغيير برغبة واعية في البحث عن التناظر التماثلي وفي ملء ما يتوفر من مجال ، رغبة قد تكون شديدة الى حد تحويل الصور الى خطوط بسيطة أو الى ما نسميه عادة بعناصر الزينة الهندسية » .

فعملياً كل عناصر الزينة البدائية كانت تتفرع من عناصر حيوانية الشكل ، فيما لم تدخل صور النباتات إلا في مستويات أعلى ، لقد رفض ستولب رفضاً واضحاً ان يكون الانسان البدائي قد عرف مثل هذه الاشكال الهندسية : « فعندما يستخدم اشكالاً مماثلة تأخذ بالنسبة له دلالة احساسية واقعية . فهو يرى فيها إما إشارة الى الشيء الذي تأتي منه أو صورة للشيء نفسه » .

وتجدر الاشارة الى الفرضية النفسية التي يستند اليها برهان ستولب . منكراً أن يكون للانسان البدائي هدفٌ فني أو حتى نزوي بحت فقد بحث عن معنى الزينة العميق ـ وخاصة المعنى الديني ـ وطبق هذه الفكرة على الوشم وكذلك على الرسم والمتوجات

الخزفية . لم ينكر ستولب تأثير تقنيات النسيج على الزينة بما يتعلق خاصة بالمستطيلات إلا أنه رأى أن هذا العامل قد يفسر القدرة على التحويل وليس على الابداع .

وسيان أكان بفعل تأثير ستولب أم بفعل حركة فكرية مستقلة أعتمد هذا الفهم التأسيسي على نطاق واسع ، فحكم ، مثلاً ، دراسة فون دن ستاينن Von den Steinen حول رسوم البرازيليين ثم أبحاث هادّون A.C.Haddon ، حول البابو Papous . علماً بأن هذا الأخير حاول هو أيضاً وبطريقة مميّزة تحديد الاطرزة الاقليمية[17] . أما في أميركا فقد اتخذ هولمز W.H.Holmes موقفاً مختلفاً تماماً ، مشدداً على تأثير الأواليات التقنية : تنتج تقنيات السلالة ، آلياً ، دوافع تزيينية يتعاظم تأثيرها بعد أن تنسخ في مجال الخزافة أو النحت[18] ، وكان لهذه الفكرة المثمرة مستتبعات مهمة . فإذا كان فعل صناعة السلّة نفسه ينتج أشكالاً هندسية فلن يستطيع ستولب تفسير مثل هذه الرسوم على أساس وجود نية واعية لتطوير الاشياء .

وها هنا ، إضافة الى ذلك ، نتيجة هامة تتفرع عما تقدم . إذ وفقاً لهذا الافتراض من الممكن أن تكون شعوب متباعدة قد طورت بصورة مستقلة زينة مماثلة انطلاقاً من تقنيات متماثلة ، أي قد يوجد نوع من التوازي في تطور الفن حتى لو اعتبرنا ان التقنيات أتت من مصدرٍ واحد .

وبالتأكيد يتخطّى الفن ميدان الزينة ، والواقع اننا نجد مقالة لارنست غروس Ernest Grosse في مؤلفه Die Anfänge der Kunst (1894) ـ تجوب مجمل الحقل الفني . غير أن زمن تحليل الأدب والموسيقى تحليلاً دلالياً لم يكن قد حان بعد ، لأنّ الوقائع كانت ما تزال الى حد ما ممتنعة المنال . وكان لا بد للحديث عن الجهد الادبي عند البدائيين من توفر كمية من النصوص التي جرى حفظها من الناحية الألسنية وهذا ما لم يكن إلا في بدايته . أما بشأن الدراسات المقارنة حول الموسيقى فإن تعاظم نقص المواد الخام الموثوقة كان أمر لا مفر منه . وما قاله الدكتور هورنبوستل D.Von Hornbostel حول الفوجيين ينطبق الى حد بعيد على مجمل الموسيقى البدائية في الفترة السابقة لاستخدام الفونوغراف « لم يكن أحدٌ يعرف شيئاً عن الموسيقى الفوجية حتى هذه السنوات الاخيرة ، عدا بعض الاشارات الفقيرة في الأدبيات الإناسية ونصف دزينة من النماذج الموسيقية التي سجلتها الاذن والتي تعوزها لذلك المصداقية[19] .

الاجتماع والدين

أما فيما يتعلق بالتنظيم الاجتماعي ، فلم تشهد هذه الفترة تقدماً مماثلاً لما أحدثه مان ، مورغان أو تايلور من قبل . لقد برز إدوارد ويسترمارك Edward Westermarck

(1862 ـ 1939) ، ـ وهو عالم سويدي قام بالتدريس في هلسيغفور Helsingfors ولندن Londres وآبو Abo ـ وذلك الى حد كبير من خلال مؤلفه The History of Human Marriage (لندن 1891 ، الطبعة الخامسة 1921) الذي ترجم الى لغات عديدة . وقد عرض أهم القضايا التي طرحها بإيجاز في كتابه موجز تاريخ الزواج A Short History of Marriage (لندن 1926) فيما اعتبر كتابه الشديد التفصيل «تاريخ الزواج البشري» The History of Human Marriage من قبل الكثيرين عند صدوره بمثابة جواب نهائي عن المسائل الأكثر عرضة للجدل في تعاليم مورغان .

كان ويسترمارك رافضاً للمشاعية الجنسية البدائية بحيث أنه اعتبر العائلة التي يحميها الأب بمثابة الشكل الأول للخليّة الاجتماعية التي نشهدها حتى عند القردة . كما اقترح ويسترمارك أيضاً ، تفسيرات منطقية أخرى لظواهر كانت تُفسَّر باعتبارها ترسبات المشاعية أو الزواج الجماعي ، إضافة إلى أنه رفض العقيدة القائلة بأن الحسب بالام سبق باستمرار الحسب الابوي . إلا أن مان Maine كان قد نشر وجهة نظر مماثلة .

ولعل نظريته حول الرهاق هي أشد أصالة من سابقاتها وهو يلخصها بصيغتها النهائية بالآتي : «ها هنا غياب ملحوظ للمشاعر بين الاشخاص الذين يعيشون منذ طفولتهم علاقات حميمة ، وأكثر من ذلك ، فهنا كما في العديد من الحالات الاخرى تمتزج اللامبالاة الجنسية مع الشعور الإيجابي بالنفور من فكرة الممارسة الجنسية . إني أعتقد أن في ذلك العلة الاساسية للتحريمات التي تقود الى الزواج الخارجي . فالاشخاص الذين عاشوا علاقة حميمة منذ ولادتهم هم عامة أقرباء . لذلك يصبح نفورهم من العلاقات الجنسية عادة ، ثم سُنّة تتخذ شكل تحريم العلاقات بين الاقارب[20] » هذه الفكرة يصعب إحكامها على الرغم من كونها معقولة ويبقى التقدير النهائي لقيمتها من شأن علماء النفس .

وبالعودة إلى أفكار ويسترمارك الاجتماعية فإننا نلحظ دون حماس قبوله ، مبدئياً ، بالمفاهيم الشائعة . إن ويسترمارك مقروءٌ جداً ، وأبحاثه الاصيلة حول المغرب[21] ، على الرغم من كونها لا يمكن أن تنال التقدير إلا من جانب محبّي الإسلام ، فإنها لا تخلو من تبحر في العلم . إلا أن استخدامه للمعطيات المحلية لا يصل الى المطلوب . وبالفعل فإن روايته الذاتية عن الطريقة التي انتهجها ليحضر آخر كتبه لا توحي بالثقة : « لقد استخدمت الطريقة التي سبق أن اعتمدتها في كتابي حول الزواج . وقمت بكتابة ملاحظاتي على بطاقات رقمتها بحسب الموضوع لأستطيع فيما بعد أن أجمع بسهولة أكبر عدد من المعطيات المتعلقة بالموضوع نفسه : القتل Homicide ، السرقة ، حب الحقيقة والكذب ، الزمن ، أكل لحوم البشر الخ . . . [22] » .

إن هذه المقاربة مشبوهة في حالتين : الأول وهو ان التصنيف لا يتولّد من الماء الخام بل انه يفرض فرضاً ، والثاني وهو أن المستقصي من الممكن أن لا يُركز على ما يبدو متناسباً مع عناوينه وأن ينسى بالتالي ظواهر لا تنفك عنها وتكون بالغة الأهمية .

وهاكم سبب واضح لهذه الشوائب . ويسترمارك غير مهتم بالثقافة قبل أي شيء آخر . إنه فيلسوف يستفيد من ظواهر الثقافة لإيضاح مقالاته . وهو لا يبذل بالتالي وبخلاف تايلور أي جهد لكي يدرج جميع المعطيات في إطار بحثه . فعندما يذكر تايلور واقعة من أميركا الشمالية تحضر في ذهنه لوحة مركبة ، في ضوء ما كان معروفاً في عصره ، كما تحضر أيضاً جميع المظاهر المعبرة عن الحياة السائدة .

أما مع ويسترمارك يكوّن القارىء إنطباعاً سيئاً وهو أن آخر ما يهتم به هو فهم القبائل البدائية كما يجب أن يفهمها مؤرّخ يهتم بالثقافات . وإن بعض التعميمات التي يختارها من هنا وهناك تثبت عدم جدارته الاثنوغرافية . وها إننا نقرأ حول الطلاق : « إن جميع الاولاد لدى العديد من الشعوب يتبعون عادة امهاتهم . . . وهذا ما يحصل خاصة في حال غلبة الحسب الاومي . . . وفي قبائل أميركا الشمالية الاصلية ، أي يبدو أننا هنا أمام قاعدة عامة »[23] . ولكننا نجد انه رغم شيوع الحسب بالام ، هناك العديد من قبائل اميركا الشمالية حيث تنقلب القاعدة أو تظل غير محددة .

ففي أميركا الشمالية مثلاً « تحرص الزوجة على أن تظل بعيدة عن كل ما يدخل في حقل النشاط الذي يقوم به زوجها »[24] . فنحن إذن أمام حكم مبهم لا يقول شيئاً محدداً ، ويبقى في كل الحالات مخطئاً من حيث تجريد موضوعه . وها اننا بعد ثلاث أو أربع صفحات نقرأ أن الزوجات بوني Pawne « يدخلنّ في الشورى القبلية . وأن الزوجات في قبائل بوجه سوند Puget Sound كنا يُستشرن دائماً قبل انعقاد السوق ، أن الزوج في أوماها Omaha لا يعطي شيئاً قبل موافقة زوجته . ولكننا لا نرى كيف تتلاءم هذه الدقائق مع الحكم العام الذي قرأناه منذ قليل .

ونحن نتحسّر دائماً عندما نقرأ وسترماك على التفحص الدقيق للحجة والبرهان الذي نجده عند تايلور. وإن وفرة الوثائق عنده ، جعل بعض النقاد يغفلون عن استخدامه الاعمى لها . فلا نجد هنا فقط سيلاً من الافكار المتهافتة من النوع الذي أشرنا اليه ، بل ان المصادر ، جيدة أم رديئة تثبّت هنا دون أي غربال . وغالباً ما يتنكر وسترمارك للجيّد من المصادر : «لويس Lewis وكلارك Clarcke يؤكدان أن موقع المرأة في قبيلة متوحشة من القبائل لا يرتبط بالضرورة حتى بالمواصفات الخلقية » ثم إنه يتابع مستنداً الى مراجعه هو : « لا تتمتع النساء في القبائل حيث ينذر احترامهن بالشرف

الارفع والتحرر الاقصى وبكل الفضائل اللازمة لممارسة حياتهن »[25] فيما لو أنَّ تايلور واجه مثل هذه الآراء لكان تحرّى عن مواصفات هؤلاء الباحثين الذين يطرحونها ثم عن الارث الثقافي الذي لا بد من أن يحصلوا عليه ليكوّنوا نظرة معقولة كي لا نقول نظرة موضوعية ، فيمثل هذا الموضوع البالغ الحساسية .

وبإختصار لا يقوّم وسترمارك حجته باحساس نقدي ، كما أنه لا يغوص في الظواهر الثقافية ، وإذا كان منظوره للحياة العائلية البدائية يتطابق الى حد بعيد مع العقائد السائدة ، فإننا لا نستطيع أن نجد ما يشير الى تأثير ما كتبه على تقدم علم الإناسة . فدراسة الثقافة لن تتقدم على أيدي اولئك الذين لا يهتمون بمعطيات الثقافة . ولكن وسترمارك ساهم ، رغم كل شيء عندما واجه بجرأة ما افترض انه المنظور العام لعلماء الإناسة ، آملاً بتركيز الانتباه على مسائل ذات أهمية كبرى . والنقد الذي يسوقه تايلور لكتابه « تاريخ الزواج الإنساني » لا يبخس عمله ونزعته الاستقلالية ، وهو يمدح ما كان طبيعياً ان يمدحه في عصره ، أي ربطه بين وجهتي النظر البيولوجية والاجتماعية . غير أنه يبرز من ناحية أخرى نظرته المنحازة التي تقلل من أهمية المؤسسات الامومية ، إضافة الى أن وسترمارك لم يكن أول من رفض المشاعية الجنسية كما أنه لم يسبق لتايلور أن كان « عرّابها » . وإذا لم تكن بنظرنا المؤلفات وسترمارك الضخمة أية أهمية خاصة ، فإننا نلحظ بالمقابل أهمية مؤلَّف آخر ، برز أواخر العصر واعتبر بروزه حدثاً هاماً في مجال دراسة التنظيم الاجتماعي : هنريش شورتز Henrich Schurtz (1863 ـ 1903) الذي كان تلميذاً لراتزل Ratzel تقبّل أفكار معلمه حول الانتشار دون أن يتخلّى على الرغم من ذلك عن الشكل القديم لنظرية التوازي . غير أن أهميته تأتي من ميدان مختلف تماماً . فرغم أن مؤلفه Altersklassen und Männerbnde (برلين 1902) ينضح بذاتية ساذجة حول عدة مسائل متنوعة خارج الموضوع فإنه يُضمّنه لأول مرة تلخيصاً لابحاثه حول العلاقات المستقلة عن صلات الدم ، أي تلك العلاقات التي تجاهلتها الابحاث السابقة كلياً . وهكذا تغيّرت لوحة المجتمع البدائي تغيّراً جذرياً . فلم يعد ضرورياً اعتبار الشخص كعضو في عائلة أو عشيرة فقط بل بوصفه ينتمي في آن الى جيل معيّن ونادٍ معين ولى أخوية سرية . لا ننكر أن شورتز Schurtz ارتكب الاخطاء التي يرتكبها كلُّ رائد ، فهو قلل من أهمية الجمعيات النسائية ، إضافة إلى أنه قدّم لوحة تصنيفية مصطنعة ، وارتكب عدة أخطاء تفصيلية ، مثلاً عندما ربط جمعيات الاتراب عند هنود (السهول) Plaines بالطوطمية .

غير أن هذه الأخطاء يُغطيها ما قدمه شورتز من آفاق جديدة من خلال المسائل التي أثارها ، ومن بينها مثلاً تأثير منظمات الرجال على البنية السياسية وعلاقتها بالجماعات

القرابية . أما صدمية وصدق ما استنتجه شورتز فتظهر من خلال واقعتين : لقد قام هوتن وبستر Hutton Webster ، وبصورة مستقلة عن شورتز ، بجمع مواد من نفس النوع وبنفس الطريقة في كتابه القيِّم حول الجمعيات (الباطنية) السرية البدائية Primi-tive Secret Societies (نيويورك 1908) .

ومن جهة أخرى فإن الحاجة الى المزيد من المعطيات الأقرب الى الوصف قادت الى أول استقصاء حقلي مهني معمق : أبحاث كروبر Kroeber حول ارايـاهـو في الاوكلاهوما ووبومينغ Arapaho de l'Oklahoma et du Wyoming[27] . وقادت هذه الأبحاث بدورها الى سلسلة من الدراسات المقارنة التي تنهج النهج نفسه، وذلك أساساً ، بهدف التثبت من نظرية شورتز الاختبارية حول عامل العمر كعامل محدد للألفة الاجتماعية .

وفي كتاب واسع الإنتشار [28] لا يعطي ڤان غينب Van Gennep شورتز حقه الا بالكاد ، بالنسبة لما قام به من توسيع للآفاق . غير أنه يعود فيعوِّض عن ذلك بطريقة ملفتة عندما يركز ، كما يفعل تايلور في مؤلفه الموجز حول الشعائر ، على شعائر المُساراه Rites d'initiation من حيث علاقتها بطبقات الاتراب والتنظيمات السرّية الباطنية . وهو يصنفها الى جانب احتفالات العضوية في الطوائف وأصناف الحرف وكذلك احتفالات التتويج . وبالتأكيد لا تظهر عملية التأهيل في نظام فان غيتب Van Gennep إلا كواحدة من سلسلة الشعائر الطويلة ، التي لا تنفك عن دورات الحياة وعن حقباتها العصبية . وهو يحاول أن ينتزع من كثرة التفاصيل إيقاعاً مشتركاً ، « ترسيمة طقوس الانتقال » . وهي تتضمن أساساً ثلاث مراحل : طقس الانفصال ، التهميش ، الدمج . إن هذه الفئة من الاحتفالات تدور إذن حول عملية نقل الفرد من موقع اجتماعي الى موقع آخر . وأحياناً نجد أن هذه الشعائر تبرز القطيعة المسبقة كما هي الحال في الاحتفالات المأتمية وأحياناً أخرى أهمية الفترة الانتقالية كما هي الحال في المُساراة . إلا أن السالك يُفصل معظم الاحيان عن وضعيته الاجتماعية العادية ثم يوضع في موضع محايد ليعاد أخيراً الى وضعية معترف بها . وهذا ما نتبيّنه بصورة نموذجية من خلال خلوة المرأة في فترة حملها الأول ، وانعزالها من خلال تحريمات مخصوصة ، ثم أخيراً رفعها الى مرتبة « الأم » .

ويبدو ڤان غيب هو نفسه مدركاً للاختزالية التي قد يسقط فيها مثل هذا التصنيف ،وهويعترف صراحة أن للطقوس التي يتكلم عنها أوُجهاً تتخطّى عناصرها العابرة . ورغم هذه التحفظات ، يبقى ، إن كتابه يشكل مساهمة ثمينة ، كونه يُحدد

بمجموعة واسعة من الظواهر ويساعد على تحليلها تحليلاً وصفياً . أما المصداقية النسبية التي يتمتّع بها مفهومه الاساسي فمستمدة من حيث تطبيقاتها المتكررة الى المعطيات الحقلية ، من قِبل باحثين معاينين من أمثال بارسون E.C.Parsons جونو H.Junod ، هورنلي Hoernlé .

كما أن هذه المرحلة التايلورية شهدت أيضاً في نهايتها بروز جايمس جورج فريزر (1854 ـ 1941) Sir James George Frazer ، وقد نشر كتابه الصغير « الطوطمية » ، الذي نُشر عام 1887 بالمؤلف الضخم « الطوطمية والزواج الخارجي » (4 أجزاء ، لندن 1910) وقد لُخّص في الطبعة الأخيرة من كتاب Golden Bough (الطبعة الاولى ، 1890 ، الطبعة الثالثة 12 جزء ، لندن 1911 ـ 1915) ، كما يمكننا أن نذكر من بين أعماله الأخرى Folk-Lore in the Old Testament (Londre, 1918) ان شهرة فرايزر في زمانه لم يصل إليها ، بالتأكيد ، أي باحث إناسي آخر .

وإذا كانت الدراسة التي نخصه بها مقتضبة بصورة قسرية فلسبب ، وهو أن مراكمة المعطيات التي غالباً ما ثابر عليها فرايزر انطلاقاً من مصادر غامضة ، تبدو عظيمة الفائدة ؛ غير أن عجزه عن سبر المسائل ، وهو الذي يأتي بعد « ماين » و« تايلور » و« ماك لينن » ، يبقى أمراً عجيباً . وباختصار فإنه « علامة » Eurdit أكثر مما هو مفكر . وأكثر من ذلك فهو علامة انقاد قليلاً الى تجاهل تقدم النظريات في عصره بقدر ما كان متلهفاً الى هضم المعطيات الوصفية ، فهكذا لم يواكب أبداً محاولات زمانه لتخطي الافتراضات الهرمة المنطلقة من فكرة التوازي ، من خلال دراسة تكون أقرب الى النقد لأثر العلاقات القبلية . وكذلك تشكو تأويلاته من استخدام مسبق للافكار الشائعة حول الظواهر النفسية رغم ترافقها مع حيطة دائماً مستندة الى عقلانية مزعومة . ولا نستطيع نظراً لهذه المحدوديات الفكريات أن نتوقع منه إلا بصعوبة بالغة ، فهماً جديداً للتنظيم الاجتماعي ، أو إبداع ، في أي من المجالات ، مفاهيم جديدة ، ذات دلالة . والحقيقة أن بعضاً من أخطائه كان قد نبّه اليه تايلور[29] . أما فيما يتعلق بدراسة الاديان دراسة مقارنة وهو ما يتناسب أكثر مع مزاج فرايزر فعلينا أن نعترف له بأكثر من مراكمة للوقائع الخام .

وهنا أيضاً فهو يجعل من تايلور نفسه بطلاً لعدة أحكام لا يمكن الدفاع عنها . إنه يقابل بين السحر والدين متبعاً تصنيف تايلور للسحر بوصفه علماً كاذباً ومستنداً الى كونه يحاول إخضاع الطبيعة لسُنة سببية ثابتة . ولكن هذا يبقى غير راسخ من الناحية النفسية ، ذلك أن المعتقدات السحرية غالباً ما تقود الى احترام الطقوس المترافقة معها . وفيما يرى

فرايزر في ذلك موقفاً مخصوصاً بالدين ، يشير غـولدنـويزر Coldenweizer ومـاريت Marett بحق الى أن السحر والدين يصنفان معاً فيا يتعلق بالتحقيب : فهو يفترض أن السحر قد سبق الدين وذلك كونه أبسط ، على الصعيد النفسي ، من الاعتقاد بالقوى المتشخصة(افتراض قبلي متعسف) اضافة الى تعارضه، من حيث تجانسه، مع تعدد الطقوس .

ومهما يكن ، فإن هذا التجانس المزعوم لا يوجد في الممارسة السحرية : فالتعاويذ السحرية السائدة في أوقيانيا وسيبيريا وأميركا القطبية تبقى مجهولة في أصقاع شاسعة من اميركا الشمالية . وهكذا ، إضافة الى أن التجانس لا يتضمن منطقياً الاسبقية ، إذ يغلب الافتراض بأن الأقدم من النظامين الفكريين إنما كان عرضة لتحوّلات من كل نوع[30] .

إلا أنّ لتحليل فرايـزر إيجابيـة متينة . فهـو يقابـل بوضـوح تام بـين موقفـين متعاكسين ، فمن جهة موقف المؤمن الذي يتوسّل القوى العليّة ومن جهة أخرى موقف الذي يملك معرفة خارقة فيستخدمها للحصول على النتائج المرجوة ، بمساعدة الارواح التي يُسيطر عليها ، أو بدون مساعدتها . والحقيقة أن المبدئين المتعارضين قد يلتقيان على صعيد الممارسة . فالمعلومات الباطنية تُكشف بشفاعة إله معينّ استجابة لدعاء متواضع . ولكن ومع ذلك فإن ها هنا حالتين متطرفتين متقابلتين يتشكل حولها الماورائي . وبهذا المعنى كـان لصياغة فرايـزر قيمة أكيـدة في مجال تصنيف الظواهر الماورائية وتحديدها في حالات مخصوصة . مثلاً لقد بيّن فرايزر « الغلبة الملفتة للسحر على الدين » في أوساط الملانيزيين في غينيا الجديدة . أما بونزل Bunzel فقد رأى أن ما يعتبر دعاءً عند الهنود « ليس أبداً تضرّع النفس القلقة » بل « التَرداد لتعاويذ سحرية » دون أي إذلال في حضرة الموجودات الإلهية[31] . ومن جهة أخرى وبصورة ملفتة ، يستدر هندي « السهول » Des Plaines عطف القوى الماورائية بلفت انتباهها الى حالته البائسة . كما أن تقسيم فرايزر السحر تقسيماً ظاهراً الى سحر « بالمحاكاة » وسحر « بالتواصل » ساهمت على الرغم من عدم شموليتها بتصنيف كمّيات من المعلومات المفيدة . وأخيراً فإن فهمه للتحريم Tabou كسحر سلبي . لمجلب النحس كما أن تقنيات الشعوذة تؤدي الى السعد هو فهم جديد ومشجع وإن لم يكن مقنعاً[32] .

لا يمكننا إذن أن نتجاهل فرايزر فيا يختص بتطور الفكر في مجال الدراسة المقارنة للدين . ولكن المكانة التي تناسبه تقع بنظري في نطاق الادب الانجليزي والفكر الثقافي الاوروبي . فأسلوبه البالغ الزخرفة يبقى بالنسبة لذوق البعض ، ودون أي جدل تحفة في نوعه ! هذه الميزة ، سمحت لفرايزر ، مترافقة مع أعلمية واضحة بتنمية ملكة

التصوّر لدى قرّائه، وهي ضرورية لإحاطة بالظواهر الثقافية التي تنقلها الاتنولوجية لاولئك الذين يتمتعون بملكة هذا العلم . إن الإناسي يتعامل مع هذا التصوّر / الرؤيا وكأنه استنتاج متوقّع ويطلب الايضاحات حول مسائل مخصوصة . وما قدمه فرايزر من خدمات بهذا الشأن يبقى شحيحاً إن لم يكن معدوماً .

الذهنية البدائية

إن الجبلّة النفسية العرقية التي حلّلها ولتز Waltz في لحاظ حيثياتها العامة استدعت استقصاءً يتميّز بتقنية أكبر . إن أوّل بحث ممنهج حول جماعة بدائية جرى باشراف ريفرز Rivers الذي أخضع الاهلين في جزر مضيق توريز الى الروائز المعدة في مختبرات علم النفس الاوروبية . غير أن خطوة بهذا الاتجاه جرت من قبل بكثير وذلك بتشجيع « ظريف » من قبل رجل الدولة البريطاني غلاستون Gladstone الذي كان يدعي الاعلمية . ومن الافتقار الى التسميات المأثورة للالوان استنتج ريفرز وجود إحساس متدنٍ باللون ـ ما أثار جدلاً عنيفاً حول الاختلافات العنصرية الممكنة[33] . وقد أدى ذلك الى إلغاء مفهوم النواقص في التعبير بإظهارها بمثابة مؤشرات للدونية العنصرية ـ أفهل يُعتبر مثل هذا الاستنتاج مساهمة في الاعتقاد « بالوحدة النفسية » ؟

وما كان ذا دلالة أهم بالنسبة للاتنولوجية تمثل بالانقلاب في ميدان علم النفس ، الذي بدأ مع مفهوم الاختلافات الفردية الذي صاغه فرنسيس غالتون Francis Galton في كتابه : Inquiries into Human Faculty (لندن 1883) وقد كان بواس شديد التأثر بشخصية غالتون Galton وما لبث أن أدخل فكرته ميدان الاتنولوجية ، وقد كان لذلك انعكاسات على النظرية والابحاث الحقلية في آن .

وهاكم أيضاً انقلاب آخر في ميدان علم النفس الاناسي نشأ عن اعتبارات اجتماعية . فكما سبق أن بيّنا كان باستيان قد رأى بوضوح أن دراسة نفسية الفرد لا تستطيع الاحاطة بالمسائل المتعلقة بالفكر والسلوك . ذلك أنّ ذهنية الناس تُحددها الى حد بعيد وضعيتهم الثقافية ، إلا أن التفسيرات التي تتناول الذهنية البدائية استمرت طويلاً بتجاهل هذا العامل ، فهي اعتبرت مثلاً أن ايمان فرد مخصوص من المتوحشين يتولّد عن جبلّته النفسية الفردية كجواب يستثيره بعض الحالات أو التجارب . ونمط الجواب الذهني الذي كان يقدم باستمرار قد اتخذ المزيد من الأهمية . فتايلور نفسه الذي كان وليد حقبة العقلانية ، مال الى تصوير المتوحش ، قبل أي شيء ، « كمفكر حاسب » تُحرّكه في الاصل نوازعه الذهنية ولا يُضلله الا جهله بالامور : « إن العادات الانسانية ، لا تكون أبداً عبثية بارادة مسبقة ، إذ إن النقص في عقلانيتها متأتٍ عادة من

فقدانها لدلالتها الاصلية أو لضعف في هذه الدلالة». وقد حدد إيلي روكلو Elie Reclus الشعوذة الاسترالية في الاتجاه نفسه : « إنها نتائجُ متفكَّرٌ بها ومستنبطة منطقياً انطلاقاً من بعض الأوّليات ، نتائج تبقى وإن كانت غير صحيحة ، مبرّرة شكلاً : إنها موهومات بصرية مردها قصور في آلة التصوير الفوتوغرافية »[34] . هذه النزعة الثقافية المفرطة التي قللت من أهمية المقدرات العاطفية للحضارة ، وهي مقدرات لا عقلانية بصورة عامة ، كانت تتطلب اعادة النظر بحيثياتها ، وقد كان الفرنسي تارد Tarde من أهم الذين انجزوا هذه المهمة .

غابريل دي تارد Gabriel de Tard (1843 ـ 1904) ، قاضي ، رئيس قسم الإحصاء في وزارة العدل واستاذ الفلسفة المعاصرة في الكوليج دي فرانس كان مؤلفاً معطاءً في ميدان علم الجريمة وكذلك في علم الاجتماع : إلا أن واحداً فقط من كتبه يهمنا هنا : « سنن المحكاة » (1890 الطبعة الثانية 1895) ، انه كتاب بالغ التأثير على بواس ومن خلاله على عدد من علماء الإناسة الاميركيين . إضافة إلى أنه تُرجم الى الانجليزية من قبل عالمة الاتنولوجية الاميركية السي بارسون Elsie Clews Parsons عندما كانت تكرّس جهودها في ميدان علم الاجتماع .

وعندما نحكم على تارد لا بد من أن نتذكر أنه كان عالم اجتماع ، وأن المهم من كتابه يعود الى الاعوام ما قبل 1880 حيث كانت معظم فصوله على شكل مقالات . وبتعبير آخر فإنه على الرغم من اطلاعه على « تايلور » و« لُبّوك » لم يكن يملك مخزوناً كبيراً من المعلومات الاتنوغرافية ، وهو قد استند ، مثل ماين Maine الذي يأخذ عنه ، الى معطيات تاريخية ومعاصرة في آن ، وبالتالي متوقعين بعض الثغرات في معالجته لبعض المسائل الإناسية ، نكتفي بأن نبتسم عندما يعلن عن شمولية الآلهة الدموية في العالم البدائي أو عندما يرسم التطور الديني عبر الأضحية البشرية ، الاضحية الحيوانية ، ثم الأضحية النباتية انتهاءً بالرمزية الروحية[35] .

غير أن ما يجعل تارد أفطن من علماء الإناسة التطوريين الذين عاصروه فموقفه الموضوعي من الحضارة في زمانه . ولا نجد لديه أي شعور بالإكتفاء أو أية إشارة الى أنه عام 1885، قد وصل الى قمة ينظر منها الى أسلافه باحتقار. لم يتقبّل تارد الانصاب التقليدية التي تحملها الحياة الحديثة ، مثل نظام المحلفين في المحكمة الذي يضعه مع الانظمة القضائية البائدة : « إننا نندهش عندما نلحظ سرعة انتشار بعض الأصول الجنائية في بعض العصور ، أي تلك الاصول البشعة العبثية مثل التعذيب أو تلك التي لا تخلو من الفعالية أو الفطانة مثل هيئة المُحلّفين». أما الصورة التي يعطيها عن الحركات

الثورية التي تقع أسيرة الجمود العقائدي التي انتفضت عليه، فهي صورة فريدة لا مثيل لها: «إن الثورات الأكثر تطرفاً أو جذرية تطمح إلى إرساء الايقاعات التقليدية». «يجب ألا ينسينا أتباع موليير Molière من حيث تمسكهم بالصغائر من تقاليد المسرح الفرنسي، ان « معبودهم » موليير كان مجدداً فنياً في عصره والأكثر انفتاحاً على الابداع وعداءً للترّهات المفتعلة»[36]. إن هذا الموقف المتعقل قاد تارد الى ردة فعل ضد الحكم السائد على التوحش. وقد بيّن تارد، خلافاً لّلبوك الذي يقلل من أهمية المشاعر الاخلاقية عند الشعوب البدائية، أن هذه المشاعر شبيهة بمشاعرنا وإن كانت ممارستها أشد صرامة في المرتبة البدائية[37].

إلا أن المفهوم الأساسي الذي يدور في كتاب تارد يبقى «قوة المحاكاة» أو الاقتداء: إن الاجتماع هو نوع من الروبصة. أي أن الإقتداء يعمل بصورة لا عقلانية من خلال ما يوحي به الجاه دافعاً المغلوب من طبقات أو أفراد الى تقليد الغالب مثلما يقلد القرد، أي دون أي اعتبار للمعطيات العملية. يلحق الناس التقاليد وأحياناً يهزؤون منها ملتفتين الى الحديث الآتي من الخارج، ولكن سواء أخضعوا « للتقليد » أم « للطراز »، كما يحلو لتارد أن يعبر عن هذا التضاد، فإنهم لا يخضعون مفاهيمهم أبداً للتحليل الذهني. ونصف كتاب تارد تقريباً مخصص لتحليل هذه التأثيرات الخارجة عن المنطق.

يعتبر تارد بعكس ما هو مألوف أن الاقتداء يتحرّك « من الداخل الى الخارج »، أي ان الافكار تكون بدايةً موضوع الاقتداء ثم يتبعه اقتداء التصرفات أو الفعل والسلوك. إن هذا الطابع غير المحسوم من نظرية تارد أي الذي يبقى عرضة للاخذ والرد سوف يلقى اهتمامنا في لحاظ آخر[38].

شدد تارد انطلاقاً من مسلمته الرئيسية على وجود الانتشار في كل مراحل التاريخ. وهو، شأن المتمذهبين بهذا المبدأ، يؤكد على عقم المخيّلة أو انتقال الافكار، مصراً على انتشار المخترعات حتى بغياب الهجرات الواسعة أو الغزوات. فحتى في العصر الحجري كانت المعدات تنتقل من بلد الى بلد وكذلك بالنسبة للخزافة. وإذا كانت الادوات الحجرية الاولى متشابهةً الى حد عجيب فهذا لا يعود الى ظهور فوري لافكار ومشاعر متشابهة، لدى البدائيين. ليس من استنتاج أشد تعسفاً من هذا، فالوقائع لا تشير إلا الى انتشار واسع. فإذا عجزت الإنكا Incas عن اكتشاف العجلة فكيف يمكننا أن نسلّم بوجود ميل فطري لدى شعوب أقرب الى البدائية، الى صناعة السيراميك؟ أو، وهكذا يبدو لي، أنه من العبث أن نرى في انتشار هذا الفن انتشاراً شبه شامل، حجة على الطابع الفطري لبعض الإكتشافات». غير أن تارد يقبل في ضوء

معارف العصر بوجود العديد من المراكز الثقافية المتميّزة « بنى حضارية ما تزال غير قابلة للتفكيك »[39] .

غير أن الإقتداء يفترض وجود اختراع ، في لحظة ما ، يلعب دور النموذج . ولا يهمل تارد أبداً هذا الجانب من القضية : فالإختراع هو دمج فكرتين موجودتين أصلاً ـ أو لعدة أفكار ـ في تركيب جديد . أما السنن التي يعطيها تتدخل أساساً في إطار المنطق الفردي ، فيما تبدو سنن الاقتداء سنناً اجتماعية ، وإن جزئياً ، وتتعينّ إجمالاً خارج مناط المنطق . ولأن مثل هذا التركيب الابداعي لا يسهل توقعه ، يعتقد تارد بدور الصدفة التاريخية . غير أنه يلحظ بوضوح الترابط المنطقي فيما بين الافكار ، ما يجعل التقدم الثقافي غير قابل للإنتكاس[40] .

إن العديد من تعميمات تارد لا يستند الى أي برهان دقيق ، وهو لم يبحث أصلاً عن مثل هذه البراهين . إلا أنه قدم مبادىء جديدة يمكن التثبت منها على أساس ما يتوفر من مواد اتنوغرافية ، ذلك أنها مبادىء لا تخضع من حيث امكانيات تطبيقها لتقضّي الزمان ، وهي بالتالي قابلة للانطباق على الاجتماعات . وها هنا باختصار مساهمتان رئيسيتان : فهمٌ مُتعقّلٌ من الحضارة الحديثة ودراسة نفسية للانسان الاجتماعي تغلّب الدوافع غير الذهنية للسلوك . وهذه المساهمة الاخيرة أصبحت فعالة في الواقع عندما قام الاتنوغرافي الشاب بواس باستقصاء حول الطرق الباطنية على ساحل كولومبيا البريطانية . وقد ربط بين الإكثار من الشعائر وتعظيم الانتساب الى تنظيم معيّن ، ما يدفع رجال القبيلة إليه . وعندما كان يبدو ذلك ممتنعاً كان المخيال المحلّي يخلق منجذباً بالجاه ، طرقاً أو جمعيات مماثلة . « مثل تلك الظواهر الغريبة التي ذكرها ستول Stoll في كتابه حول الإيحاء كما أشار اليها تارد Tarde أيضاً بأسلوب أعمق في كتابه حول سُنن الاقتداء »[41] وإننا نشير هنا الى نظرية النموذج (Pattern) التي لعبت دوراً هاماً في التحليلات اللاحقة .

إن التشديد على المحددات اللاعقلانية للسلوك والمعتقدات الجماعية على الرغم من كونه مبدأ ملازماً لفكر بواس فإن هذا الأخير لم يكتف به أبداً . إذ يمكننا هنا أن نلحظ من بين معاصريه ماريت M.R.Marett (1886 ـ 1943) خليفة تايلور في أوكسفورد . هذا العالم المهذب المتوازن المشبع بالدراسات الكلاسيكية والميتافيزيقية قد ألقى باستمرار أضواءً جديدة على الذهنية البدائية ، وخاصة على البعد النفسي الايماني : المتوحش « غير مسكون دائماً بالارواح » ووظيفة الدين إنما استعادة الثقة بالنفس زمن الأزمات ، وكارثة الدراسة النفسية للمعتقدات الانسانية مردها اتجاه ثقافي سطحي ، تلكم بعض التعبيرات

التي كانت لتزعج العديد من الأناسين. يُميز ماريت بخاصة، وبأسلوب حكيم، بين العالم العادي وقوامه تجربة المتوحش السائدة من جهة والجزء المتعالي من وجوده حيث يطغى، من جهة أخرى، الاحساس الخارق على الاحساس الشائع.

ثم إنه مستعرضاً الحالات الذاتية المتضمنة في هذه الفئة الأخيرة، يجدها متماثلة بغض النظر عن تدخل المدركات الإحيائية أو عدم تدخلها، وهو يضيف، انطلاقاً من ذلك، « السحر » و« الدين » كما نجدهما عند فريزر فيحمل عليهما مقولة « ما وراء الطبيعة» التي تتضمنهما معاً، وهو يلحظ أن تعيين ما فوق الطبيعة لا يتضمن فهماً للطبيعة بالمعنى العلمي الحديث. فالمتوحش « لا يميّز في الذهن بين مرتبة من الاحداث العادية ومرتبة عليا من الاحداث الخارقة. فهو لا يهتم إلا بتعيين هذا الاختلاف والاستفادة منه عندما يظهر في الواقع »[42].

وهكذا تخطّى ماريت مفهوم السحر الثقافوي الذي وقع تايلور وفرايزر في فخه، كما أنه أدخل تمايزاً مهماً بين: « الاحيائية » L'animisme و« المتحركية الحياتية » «L'amimatisme»[43] وقد مال تايلور الى رؤية روح ما أو كائن على شاكلة الروح الانسانية يتدخل في أية شخصنة للاشياء الجامدة وهذا ما يعتبر صادقاً على العديد من الأمثلة، إلا أن ماريت بيّن امتناع اعتبار مثل هذا الحكم بمثابة مسلّمة منطقية، فشتم العاصفة هو دون شك بمثابة التعامل معها وكأنها حيّة. ولكن شتان بين هذا التعامل وذاك الذي ينطلق من تخيل مثال جوهري يسكن العاصفة ويتصرف بها. فهنا يمكننا أن نتكلم عن « متحركية حياتية وليس عن احيائية إلا إذا توفرت أدلة إضافية».

في مجموعة من المقالات التي يعود بعضها الى أكثر من عشرين عاماً يستبق ماريت بوضوح بعض الأفكار التي ستُنسب فيما بعد الى المدرسة الوظائفية. وهو يُقلل من قيمة المجموعات البسيطة Collection في دراسة الفولكلور متسائلاً بحق « كيف ولماذا تصمد الترسبات (الثقافية) » وهو يعود الى هذا السؤال في إطار آخر وبصورة أدق. بالتأكيد يمكننا« أن نعيد الظواهر التي وصفناها هنا، إلى أوضاع تاريخية سالفة» ولكن من الممكن تفسيرها على أساس شروط مباشرة لا تنفك عنها «Hic et Nuc». وهذا بالضبط موقف بعض العلماء مثل مالينوفسكي Malinowski، وإن كانوا في بعض لحظات تطرفهم ينفون أية تاريخية[44]. إن ماريت Marett المتميّز بتوازنه لا يجعل من الإنسان البدائي مجنوناً بالمنطق ولا صوفياً متأصّلاً:

« قد يكون المتوحش أي شيء نتصوره غير أنه ليس بمجنون، خاصة بما يتعلق مباشرة بالصراع اليومي من أجل الوجود... فالحس السليم ليس حكراً على

الحضارة » . إن هذه النواة الصلبة من المعلومات الدقيقة التي حصل عليها الرواد تشد انتباهنا وهي تتعارض مع نظرياتهم المليئة بالبدع والنزوات التي شكلت قاعدة علمنا الحديث . وعلم النفس الذي اعتمده ماريت حديث جداً كونه يعترف في آن بقوة التعقل وأهمية الاختلاف بين الافراد[45] .

وقد رفض ماريت تلقائياً أي بحث حقلي اتنوغرافي ولم يتصدَّ أبداً لمشاريع أدبية بضخامة مشاريع فرايزر . غير أنه في انكلترا ما بعد تايلور لم يتخطَّ أحدٌ هذا الفيلسوف الإنساني ، من حيث الاعتدال في الحكم على النظريات أو فهم القيّم البدائية .

هان

إن تارد نفسه لم يشدّد على العوامل اللاعقلانية في الحضارة أكثر مما فعل منظّر الماني في مجال التنمية الإقتصادية ، نجد أهم عمل له في هذه الحقبة التي ندرسها. إدوارد هان Hahn (1856 ـ 1928) الذي أخذ علومه الجغرافية عن مكتشف الصين الشهير البارون دي ريختوفن Ferdinand de Richthofen . وإننا ندين لهان بالتحليل الأكمل دون منازع في موضوع الحيوانات الداجنة[46] . وقد تصدى فيما بعد مؤلفون آخرون لهذا الموضوع مركزين على اهتمامات علم الحيوانات مهملين أنواعاً قليلة الأهمية في نظامنا الاقتصادي المخصوص . أما أهمية هان فتكمن في إحاطته بعلم الحيوان والجغرافية والاقتصاد والثقافة . فهو لا يهمل لا دودة الحرير ولا كنار موسكويت ولا خنزير غينيا ولا حتى النحلة .

ووفق هان يستتبع التدجين التناسل الحر حتى في الأسر ، وهذه الوضعية جعلت هذه الاوالية في غاية الصعوبة . لقد اعتبرت أنواع متعددة بمثابة رفيق للانسان أو مثل الفيل مسؤولة عن القيام بأعمال محددة ، ولكن هذه الأنواع لا تستطيع أن تتكاثر عندما تخرج عن شروط حالتها الطبيعية .

أما بالنسبة لدوافع التدجين الاصلية فيستبعد هان قطعاً العديد منها التي قد تخطر على بال منظّر ساذج . فلا يمكن أن يكون الغنم قد دجن لصوفه لانه عندما يكون برياً لا يكتسي به ، أي أن انتاج الصوف نتيجة للتدجين وليس مرتكزاً له . وكذلك فالبقرة لا تنتج الحليب طبيعياً إلا لإطعام عجولها أما ما يفضل فلا قيمة له لكي يُبرر أسرها. أي أن البقرة الحلوب هي الأخرى نتيجة وليست منطلقاً. وهكذا حال الطيور الوحشية التي لا تنتج بيضاً بما يكفي ليدفع الأوّلين لتدجينها لهذا الهدف . كما أننا نعرف العديد من القبائل التي تربي دجاج دون أن تأكل البيض أو لحم الدواجن . ونعلم أيضاً أن سكان شرق آسيا وأندونيسيا يأنفون شرب الحليب . لذلك يفترض هان أن تدجين الطيور كان

أصلاً في سبيل استخدامها في قتال الديكة و«كمنبّه» ـ أي لهدفين لا علاقة لهما بالاقتصاد . أي أن هان يدفع بهذا الاستخفاف بالشؤون العملية الى أقصى حدوده ، كما يشير أحد المعجبين به ، إذ يظهر من دراساته أن الانسان البدائي لم يواجه بمعنى ما أية مشكلة تقنية وانه لم يرَ الطبيعة إلا في لحاظ ما فوق الطبيعة .

وإننا لنعجب كيف أن هذا الانسان استطاع أن يستمر في الحياة بمثل هذا النفور الكامل من الحس السليم . إن الحقيقة تكمن دون شك بين النزعة الى الاستغراق بالتفكر التي تجري عاربتها واللاعقلانية التي تحل مكانها . غير أن أفكار هان حول الحيوانات الداجنة لا تشكل إلا حلقة من نظامه ولا بد من أن تُفهم على هذا النحو .

ويشكل رفض المستويات الاقتصادية الثلاثة التقليدية : الصيد ، تربية الدواجن والزراعة نقطة محورية في نظريته . يدحض هان هذه المتوالية عندما يلحظ ببساطة أن العديد من الهنود ما قبل الكولومبيين قد مارسوا الزراعة دون أن يقتنوا الماشية . وبهذا المعنى لا تعتبر تربية الدواجن بالضرورة مرحلة تسبق الفلاحة . وهو يأتي بهذه الفكرة بعد اسكندر دي هامبولت Alexandre de Humbolt الذي كان قد أبدى هذه الملاحظة نفسها .

والحقيقة أن كوبّرز Koppers قد بيّن ، في دراسة تاريخية هامة أن عالم الطبيعيات الكبير لم يأتِ هو أيضاً إلا من بعد اسلين I.Iselin الذي وضع على بساط البحث منذ عام 1786 المفاهيم المستنتجة(48) من المعطيات البولينيزية .

ونتجت عن هذا النقد خلاصة ايجابية أعلنها ، في الوقت نفسه ، راتزل Ratzel وهان Hahn مع الاشارة الى أن هذا الأخير قد أعطاها صيغة أكمل(49) . فإذا كانت بعض القبائل الاميركية والاوقيانية تحرث الأرض دون الاستعانة بالماشية ، فإن مثل هذه الزراعة تشكل نمطاً مميّزاً . وهكذا صيغت فكرة التضاد بين الزراعة البدائية بالمجرفة والزراعة البدائية بالمحراث ، باعتبار أن هذه الاخيرة مخصوصة بالحضارات المتطورة دون غيرها . وكل واحدة منها تتميز بمجموعة من الميزات تترابط كل واحدة منها بالأخرى . أما النمط الابسط فيستتبع ليس فقط استخدام المجرفة بل استخدامها من قبل النساء في زراعة مساحات صغيرة نسبياً ، وقد اتخذت هذه الدقيقة الاجتماعية ، التي سبق أن لحظها باشوفن Bachofen وبقاكلاند Backland وروث Roth ، أهمية كبرى في لوحة هان ، باعتبار أن المحراث يختص عادة بالرجال ويعتبر استخدامه سمةً من سماتهم .

ويعتبر هان أن الزراعة الحقيقية هي الزراعة بالمحراث أي الحراثة التي تفترض كذلك الحيوان على محراث يقوده الرجال لحرث مساحات شاسعة .

وتستند مراجعته للوحة التي تعطي مستويات ثلاثة الى هذه الثنائية : « الزراعة » هي ثمرة التدجين أما الجرف فمستقل عنه .

لقد خرجت الزراعة البدائية مباشرة من القطاف بواسطة النساء في المرتبة الاقتصادية الأولى . يعتبر هان أن الناس كانوا في هذه المرتبة يأكلون اللحوم ، غير أن هذا النوع من التغذية كان ما يزال ثانوياً وهكذا فإنه ليس هنا ، بالمعنى الصحيح ، « عصر محراث » بل عصر صيد مقترن بالقطاف ، علماً بأن النساء كن المسؤولات عن الخُضار . .

لقد اخترعت النساء العمل ، ذلك أنّ الرجل البدائي كان أقرب الى هاوٍ يهتم من وقت لآخر بعمل نافع ولكن باعتباره تمضية للوقت وليس بهدف جاد . أخيراً توصل الناس الى ضبط القطعان من أنواع الماشية المختلفة ، إلا أن هذا لم يكن ليحدث في عصر القطاف ، ذلك أن عدم استقرار حياة الصيد والقطاف كان يستبعد التدجين الضروري لاعادة انتاج الحيوان .

لقد ظهرت الزراعة عندما دمجت « الجرافة » البدائية بتربية الدواجن ، أما الثور (الذي يعتبره هان بمثابة النوع الأول من الدواجن) فقد استخدم لجَرِّ المحراث . وهذا ما يُعطي المتوالية الآتية : (أ) عصر الصيد المدموج مع القطاف . (ب) عصر الزراعة بالمجرفة . (ج) عصر « الجرافة » المدموجة بتربية الدواجن . (د) عصر « الزراعة » . ولكن ماذا عن بداوة الرعاة ؟ ها هنا عنصرٌ مميز آخر من اللوحة : يرفض هان اعتبار الحياة الرعوية بمثابة نمط اقتصادي مستقل ، ذلك أن رعاة القطعان الذين لا يشكلون الا حفنة من النماذج الاستثنائية[59] هم تابعون للمحيط الزراعي الذي يؤمن لهم الخضار ليكتمل غذاؤهم . إن شعوب الرعاة ليست إلا نماذج منحطة من المرتبة (ج) ، وقد تركوا الفلاحة بالمجرفة في ظروف استثنائية مستعيضين عنها بالمواشي معتمدين على الفلاحين المجاورين .

إن آخر ما كتبه هان لا يخلو ، مع الأسف ، من عقدة اضطهاد وهوس النبوة التي تبقى بصورة عجيبة ملطفة بتواضع مقابل . إن المسائل الخارجة عن الموضوع كثيرة جداً . إذ يطّلع القارىء ، مثلاً على آراء المؤلف بتبتّل الرهبان الكاثوليك ، بالتبادل الحر في إنكلترا وبفساد الاشتراكيين الألمان . وحتى ان لم نأخذ في الاعتبار هذه الهفوات فلا يمكننا إلا أن نتعض من بعض الافتراضات العجيبة والتأكيدات العقائدية الجامدة .

ويجد هان لاسباب غامضة تماماً مركز « مُركّبه الزراعي » في بابل وليس في مصر ، ويعترف بعدم وجود أي دليل على ذلك بالخط المسماري . إضافة الى أنه يعترف أيضاً

بكل برودة ! بجهله التام بتربية الخنازير في بابل غير أنه يضيف أن الخنزير هو بالتأكيد من اصل بابلي وله صلة أكيدة بشعائر كبير الآلهة القومية . وهو ينكر بكل « فروسية » على حضارة الهند أي إرث قديم ذي شأن . ـ وهو ما تدحضه الآن حفريات موئهنجو ـ دارو[51] .

ولكي نعود الى السمات المميزة في لوحته نقول إنها تتضمن مبالغات فاضحة جداً تفسد ما نقله حول نماذجه الاساسية . إنه يصف وصفاً رائعاً مـا تقوم بـه المرأة من مساهمات اقتصادية في المرحلة ما قبل الزراعية ، مشدداً ، بحق على معرفتها بالطرق المعقدة التي تجعل الغذاء النباتي ممكناً أو لذيذاً ، غير أنه يقلل دون أي سبب من أهمية نشاطات الرجال المكمّلة للنشاط النسائي[52] .

وأدهى من ذلك فإن نظرته الاتنوغرافية الضيقة تقود الى التقليل من شأن الانسانية في هذه المرحلة . يرفض هان بازدراء فكرة ان يكون « الصيادون » قد استطاعوا تدجين الماشية ، كونه لا يلحظ أن الصيادين يسكنون في قرى مستقرة كما هي الحال في كولومبيا البريطانية وأنهم بذلك يتمتعون بما يتمتع به من استقرار العديد من الفلاحين البدائيين[53] .

لقد انتقد هات Gundmund Hatt ، شميت Scmidt وكوبّرز Keppers بحق هذه الدقيقة من نظريته . إضافة الى أن المجرفة ليست الأداة الشاملة المنتشرة وسط المزارعين البدائيين ، ذلك ان العديد من الاوقيانيين والاميركيين يستخدمون المِغرس . وحتى وإن وسّعنا نطاق المفهوم ليضم كل ما هو ليس بمحراث فإن هذه الأداة ليست دائماً آداة نسائية مخصوصة . فلقد اخترعت النساء على الارجح الزراعة كنتيجة طبيعية للتفتيش عن الجزور ، غير ان العديد من الافارقة والاميركيين والاوقيانيين قد أوكلوا في تلك الحقبة الزراعة بالرجال كلياً (أو جزئياً على الاقل) . أما الموقف المعاكس الذي يقول بأن المحراث مقصورٌ على الرجال اقرب الى الواقع على الرغم من وجود العديد من الاستثناءات ، كالتي يلحظها ارثور يونغ Arthur Young من خلال تجواله في فرنسا ما قبل الثورة .

وكذلك قد يكون الثور أول ما دجن من الماشية ، غير أن علم ما قبل التاريخ لم يثبت بعد أنه قد سبق الحمار والخنزير والخروف والعنزة . وأخيراً صحيحٌ أن الرعاة يودون كأي إنسان الحصول على غذاءٍ منوّع أي شراء أو نهب الحنطة من الفلاحين ، غير أن هذا لا يجعلهم أبداً عيالاً على جيرانهم . فالعرب يصمدون خلال أسابيع على حليب النوق . والاتراك والمغول خلال أشهر على لبن الفرس . إن قبائل الرعاة التي تقتني

القطعان الكبيرة من الخيل والماشية والابقار والغنم والمعزة والإبل ، والتي ترعى الإناث من كل نوع وتصنع الاجبان وتأكل اللحوم هي بالتأكيد مستقلة اقتصادياً بقدر أي إجتماع آخر ،إلا أنّ هومسات هان وعقائده تترافق مع أفكار راسخة مدهشة وأصيلة . كما أنّ وصفه الشامل للتدجين يبقى لا مثيل له ، وهو قد صاغ عدداً من الإشكاليات والإيحاءات أكثر من أي عالم آخر في الإقتصاد المقارن .

يستبعد هان عن أي تحليل جدي النظرية البالية حول المراحل الثلاث ، إضافة إلى أن نظرته للزراعة بالمجرفة قد حققت خطوة عظيمة الى الامام . ولقد أثبت ان نسقه لا يستطيع شأن الانساق الأخرى أن يميز بين الانماط وأن يعاين الاشكال الانتقالية في آن معاً . غير أنه يعوّض بتصميم عن هذه الثغرة التي لا يخلو منها أيُ تبويب . ولعل من أهم فضائله انه ، بالضبط ، اكتشف الاختلافات والتشابهات الجوهرية في آن معاً .

إنه يكتشف أن الزراعة البدائية تغلب الجذور والخضار على الحنطة ، إلا أنه يقتفي أثر « الجرافة » حتى في مبقلاتنا التي تتعايش جنباً الى جنب مع « الزراعة » . وهو يقابل بين زراعة الفاكهة في الغرب بهذه الزراعة نفسها عند الشعوب البدائية مستنداً الى تقنيات التطعيم .

وهو يميز البستنة Horticulture في جنوب الصين عن الزراعة ويخصّها في لوحته بمكانة رفيعة ،كون الري واستخدام السماد يؤمنان في البستنة في جنوب الصين استغلالاً مكثّفاً للأرض، غير أنه يفرّع هذه البستنة عن الزراعة بالمجرفة وهو يريد أن يكسب البدائيين في البيرو والمكسيك مأثرة الاقتراب من هذا النظام المتطور جداً في ميدان الفلاحة .

يبقى تحليل هان حول الحيوانات الداجنة ذا طابع نظري غالب . وهو مثل تارد يلتقط بالحدس مبدأ « الانموذج الثقافي Pattern » . فتقنية الحلب نقلت بعد أن اكتشفت ، من نوع الى نوع آخر . ولم يتم ركوب الخيل إلا بعد ركوب الحمار والإبل . وقد اقتدى مربو الرنّة بتربية الماشية والخيل التي أخذوا عنها نموذجهم . لقد مال هان بعد أن أرقته إشكالية التدجين الى القول بوجود مركز وحيد للانتشار أو مراكز قليلة جداً . غير أن هذا يختلف بنظره عن استيراد الماشية ، إذ قد تكون فكرة تدجين نوع مخصوص ، هي التي جرى نقلها دون غيرها . وهكذا فهو لا يؤكد بصيغة إيجابية قدوم خنازير الصين من آسيا الغربية ، أو العكس ، بل انه يعتبر أنّ في ذلك علاقة معقولة هي بمثابة « دافع ممكن ضعيف جداً ؟ » .

ويقيم هان تضاداً بين آسيا الشرقية والشرق الأوسط فيما يتصل بإستهلاك الحليب

والنمور منه . ولكن هان إذا كان أخطأ حين صور الرعاة بمثابة طفيليات Parasites تعيش على حساب الفيطاني فإنه ساعدنا على الأقل على رؤية المشكلة التي تطرحها حياة الرعي من منظور جديد. فواضح أنه يتعثر على الرعاة الأولين أن يعيشوا على الحليب فقط . وربما هم قد اقتصروا بقدر ما أبعدوا عن حالة الصيد ـ وبخلاف نظرية هان ـ على استخدام ماشيتهم للنقل واللحوم .

حاول هان ، دون شك ، أن يربط بين المجالي المتعددة لثقافة واحدة ، أي موقع الجنسين الاجتماعي مع تقسيم العمل . وبهذه الذهنية حاول أيضاً تحليل التقنية . بأية شروط ، يتساءل هان ، يمكن أن يُقرن الحيوان للمرة الأولى على المحراث ؟ ومن غير المعقول أن يستطيع ثورٌ غير مدرب أن يُكدن لأول مرة . علينا إذن أن نفترض انه معتادٌ أصلاً على جر عربة ذات عجلات ، ويرتكب هان ، دون شك ، عندما يحاول تحديد أصل العجلة ، أخطاءً فادحة . فهو يجزم ، متسرعاً بتبرير دور ما فوق الطبيعة بأن العربة تعود الى النموذج الذي استخدمه المؤمنون بالشعائر الكوكبية البابلية ليقلّدوا على الأرض ما تقوم به آلهتهم من حركة في السماء .

« إن وسيلة النقل هذه التي نشأت من خلال الاقتداء والتي خرجت من ذهن « كاهن عاطل عن العمل » صيغت بواسطة جزع ذي حلقات . ثم انه أخرجها من الهيكل بحجم أكبر بعد أن رسمت الطرق وفق خرائط تسمح للآلهة بركوب العربات . ثم بدأت هذه الحافلة الالهية بالانحدار تدريجياً لتصبح فيها بعد آداةً يومية »[54] . هذا التداعي المفتعل للافكار يذكر بباشوفن Bachofen ، إلا أنه يكشف عند « هان » اتجاهاً وظيفياً أصيلاً. غير أن هان كان مؤرخاً أيضاً . وهو مشبع ، بتعقيدات الثقافة ، يحتقر اللوحات التطورية التبسيطية ، وهو موقف كان يدعّم من خلال تشديده على الحوافز اللاعقلانية . وأخيراً فعلى الرغم من أن هان لم يكن انتشارياً متطرفاً فقد طبق باستمرار المبادىء الانتشارية كما سبقت الاشارة اليه .

يسهل علينا تلخيص مساهمة هان : إنّه رفع الاقتصاد المقارن الى مستوى جديد ، ولا يوجد بديلٌ لمجمل مساهمته . وهو قد دفع ببواس وبالعديد من الاناسين الآخرين نحو المزيد من الابحاث . وقد كان له على الأخص تأثيراً بالغاً على لوفر Laufer الذي يستعير منه وبكل وضوح جزءاً من أبرز مفاهيم . فالإرتباط الذي يقيمه بين الخزافة اليدوية والمرأة مقابل الرابط بين الرجال والدولاب Le Tour يستند بصورة واضحة الى ربط هان المجرفة بالمرأة والمحراث بالرجل . إن شبهاً ما يربط هان بمورغان على صعيد الشهرة على الرغم من الاختلافات النفسية بين الإثنين . فقد كان لكلاهما حقل اهتمام محدود وأفكار غريبة قادتهما احياناً الى نتائج عبثية . غير أن كلاً منهما كرّس

نفسه لميدانه المفضل بمثابرة لا تعرف الكلل ، وان كلاً منهما يبقى شخصية بارزة فذة .

راتزل

لا يتقاطع راتزل Ratzel (1844 ـ 1904) مع هان في نقطة الانطلاق فقط ، بل انه يصل الى النتيجة الاساسية نفسها رغم السبيل المستقل الذي ينهجه ، ألا وهي التقابل بين زراعة المجرفة وزراعة المحراث .

غير أن مجمل أعماله تنهج نهجاً مغايراً تماماً ، فهو قد انكب على الجغرافية ، بعد اهتمام قصير بعلم الحيوان ، وتبوأ في النهاية كرسي هذه المادة في جامعة ليبزيغ Leipzig ، واستندت مقاربته للحضارة الى قاعدة علمية واسعة فيها شمل انتاجه الادبي الذي أتى بعد انتاج باستيان ، العديد من الفروع العلمية[55] .

وبعكس ما قاله بعض مفسريه ، لم يبالغ راتزل بتأثير أو بسطوة البيئة المادية . بل انه نبه استمرار الى خطر الوقوع في هذا الفخ ، وهو بعيد كل البعد عن هؤلاء الجغرافيين الذين يرون في المناخ عاملاً عدداً، وما ينقذه من الوقوع في هذه السذاجة فاعترافه بأهمية العامل الزمني . فلا يمكن للمهاجرين الجدد الى بلد معين أن يتأقلموا بقدر ما يفعل الاهلون الذين مضى زمان طويل على إقامتهم .

وها هنا اعتباران إضافيان يحولان ، كما يُبيِّنُ راتزل ، دون الاستجابة الآلية للمحيط : اثر الارادة الانسانية غير القابل للحساب ومحدودية طاقة الانسان على الإختراع التي نشهدها في مثل ملابس الفوجيين . لم يُشدّد أحدٌ على قوة التاريخ أكثر مما فعل راتزل . فهو يؤكد أن انجلترا الجديدة قد تفهم في بداياتها ، الى حد ما ، من خارجها ولكنها لن تفهم ابداً دون الرجوع الى « الطُهريين » Puritains الذين شكلوا هذا البلد . وهو يتساءل أيضاً إذا كان ممكناً لزهرة اللوتس Lotus من أن تصبح رمز البوذية في ارض مونغوليا الجرداء بدون الاحتكاك بالهند . وكذلك يعلم راتزل أن العوامل العاطفية تحول دون استغلال الناس لموارد نافعة وتقودهم الى رفض بعض المساعدات الخارجية[56] .

وقد توجد دون شك بعض الثغرات في تحليل راتزل ، مثلاً عندما يفسر حياة الهنود البوابلو انطلاقاً من معطيات بلدهم دون أن يعلل لماذا يكون لجيرانهم الاقربين ثقافة مختلفة ، في ظروف مماثلة تماماً . غير أن راتزل يقترب من مبدأ الإناسة الحديثة ومن الموقف الانتروبوجغرافي المتين الذي صاغه برونهز Brunhes في تحليله للسكن ، عندما يجد أنه تصعب تماماً الاحاطة بواقع المنزل على أساس التفسير الجغرافي ، ولكن أيضاً أن هذه الفئة من الظواهر البشرية لا يمكن أن تفهم فهماً كاملاً دون اللجوء الى الجغرافية .

ولا بد من الاشارة هنا إلى أن العلماء ينطلقون من الظواهر التي يألفونها كونها الاقرب اليهم . فإن الجغرافي الذي يقارب الحضارة انطلاقاً من مفهوم الصحراء والفيفاء Steppe والمحيط ، سوف يتساءل ماذا يمكنني أن أفسّر بهذه العناصر ؟ فيما يتساءل الاتنوغرافي الذي يبدأ بمواجهة الحضارات : كيف يمكننا تفسير الفوارق بين هذا المجتمع وذاك ؟ وقد تتطابق الاحوال الجغرافية أحياناً مع الحالة التي ندرسها ولكنها غالباً ما تستبعد كونها لا تستطيع أن تكون قاعدة لتفسير التمايزات .

وموقف راتزل من العلّية الجغرافية يتسم بالاعتدال ، كما أن تقديره لاثر الوراثة البيولوجية يبدو متزناً هو الآخر ، فيما كان له أيضاً اعتقاد راسخ بوحدة النوع الانساني ، وقد رفض صراحة آراء غوبينو Gobineau وشامبرلين Chamberlain وقد أنكر على أي فرع من الانسانية القدرة على تحقيق الأهداف المشتركة التي تسعى اليها البشرية جمعاء .

هذا لا يعني أنه في جميع الأجناس قابليات متعادلة، ولكنه مع ذلك رفض وجود الاختلافات الكبرى . غير انه يبقى هنا غير مقنع . ورغم انه لا ينطلق من أفكار مسبقة فهو يتقبل احكام علم النفس مبدياً بشأنها ملاحظات نقدية أقل حدة من تلك التي يبديها ويتز ، مما يقوده ، نظراً لقدرته الايجائية الى الوقوع في التناقض: متحفظ تجاه التجريدات يعرض بوضوح التداخلات بين الطبيعة والثقافة ، ويدافع عن أهل الصين لما نسب اليهم من نقص في المخيّلة غير أنه في المقابل يصف الزنوج بالمخلوقات الساذجة المعتدية التي ، نادراً ، ما تصل الى درجة ثقافية عالية ، كما يصور الاتاباسكان Athaaskans الكنديين « كرجال أشداء ولكنهم بدون موهبة» . واعتراضنا هنا ينطلق من الجزم بخطأ هذه الأحكام بل من كونها لا تستند الى أية براهين علمية . ورغم ذلك فإننا نتفهم راتزل ونغفر له جزئياً لما في آرائه من صدق وأمانة[58] .

وهو يعالج على أساس هذه الذهنية نفسها علاقات الشعوب الملوّنة مع حضارة البيض ، معيّناً أهداف « الاتنوغرافية التطبيقية » ـ عام 1900 ـ أي بعد باستيان ولكن قبل المعهد الافريقي Institut d'Afrique[59] .

إنّ كتاب راتزل Völkerkunde الذي نُشر بداية في ثلاثة مجلدات (1885 ، 1886 ، 1888) ، ثم اختصر الى اثنين في طبعة ثانية ، منقحة ، هو كتاب مهم دون شك . إذ العديد من النماذج الرائعة التي أخذت من مجموعات متحفية بدت من خلاله أفضل من كل ما قُدّم حتى الآن ، وهو قد استحصل بالضبط على ما لا يمكننا أن نجده عند تايلور : وصف جغرافي لشعوب ما تزال حيّة . وعندما نشر جورج بوشان Georg Buschan بعض مضي خمسة عشر عاماً ، كتاباً في الالمانية مماثلاً لكتاب راتزل (Illus-

triorte Volkerkunde 1910) كان الميل فيه الى التخصص شديداً الى حد ، أنه اضطر لانجاز هذه النشرة الاولى في مجلد واحد ، للاستعانة بخمسة معاونين . وقد عرّج راتزل على الحقل بأكمله دون معونة أحد ، وقدم ، ما يمكن اعتباره بمعايير العصر لوحةً متوازنة . وطبيعي أنلا تستعرض الحضارات المتطورة الا سريعاً ، وكذلك فإن ما تتخذه افريقيا من مساحة غير متناسبة يعود الى الاكتشافات التي ذاع صيتها في تلك الفترة اي اكتشافات شوينفورث Schweinfurth وبوجّي Pogge ، ستانلي Stanley وناشتيغال Nachtigal . وما قد يفسر جزئياً الاهتمام الاقل بامريكا وسيبيريا إنما نقص المواد الخاصة بها .

لقد أعطت هذه الدراسة الشاملة لراتزل فرصة التفكر بالمجال الجغرافي والتاريخي في آن معاً . ها هنا إذن بعض الافكار غير أنها ليست كتابات فريدة ، إذ نجدها في تقارير أو سيَر أخرى .

لم يبتكر راتزل ، كما أشرنا ، مبدأ الانتشار ، بل انه سبق لتايلور وبيت ـ ريفرز ان طبقا مثله وبالجذرية نفسها (p.69-70) . غير أن راتزل لم يشدد بخاصة على عجز الانسان عن الابتكار على الرغم من أن تايلور ، كان قد صاغ بوضوح هذه الفكرة . وقد أضاف راتزل الفكرة القائلة بأن المعمورة التي اعتبرت حتى الآن غير مسكونة تماماً في هذا العصر ، كانت مستعمرة من قبل الانسان كلياً . وقد استنتج من ذلك ان الهجرات الكبرى ترجع الى فترة ضاربة في القدم . «الأرض صغيرة» ولا بد من أن تكون الجماعات البدائية قد جالت من أقصاها الى أقصاها ولعل هذا ما يفسر انتشار الثقافة المنتظم ورتابتها الملحوظة .

وهكذا يسقط راتزل على الحضارة عقيدته حول وحدة الانسان المفكر L'Homo sapiens البيولوجية الجوهرية . وهو بعد أن تبنّى هذه الآراء كان من الطبيعي أن يقلب مبدأ باستيان Bastian القائل بأن التشابهات هي ببساطة الحجة على وجود ذهنية مشتركة . متقبلاً مفهوم الوحدة النفسية لم يستند راتزل اليه لتفسير «التمثيلات Analogies : إن البشر العاجزين عن الابتكار والذين يهاجرون دوماً الى هنا أو هناك كانوا ببساطة ينقلون متاعهم الثقافي . وقد تخلّى راتزل منطقياً ، عن الفكرة القائلة بأنه لا بد عامة من استنباط الانتشار من خلال توزيع متصل أو قابل للترقيم . فيمكننا أن ننسب أقواس كاساي الى أقواس غينيا الجديدة دون أن نأخذ في الاعتبار امكانية التثبّت من سبل الهجرة ، أو امتناعه .

ونظراً لهذا الموقف لا بد لجولة حول العالم من أن توحي بالعديد من الافتراضات التاريخية المخصوصة . وإننا نفهم من راتزل ان للاستراليين والافارقة الأوّلين تقاليد من

أصول هندية ومصرية ، كما أنّ الديانة الاسترالية توحي بأنها ناجمة عن تحلل شكل أرفع منها ، ولأقواس اميركا الجنوبية علاقة بأقواس أوكيانيا . وكذلك الاشياء المستخدمة لوقاية الرأس في جزر جيلبرت Iles Gilbert بتلك المستخدمة شمالي شرق سيبيريا . وإننا نجد أيضاً ارتباطاً بين الفن التزييني في كولومبيا البريطانية - بما في ذلك شمال - جنوب أميركا - مع الفن السائد في المناطق القطبية من العالم القديم وكذلك مع بولينيزيا . فيما تنتسب افريقيا السوداء الى الهند وجنوب آسيا وغينيا الجديدة . أما آراء راتزل حول الحضارات الكبرى في اميركا فتبقى متميزة جداً . إذ انه لا يرى أي استيراد فعلي للعناصر التولتيك Toltèques أو المايا Mayas أو الكوشوا Quechuas من قبل المبشرين الأسيويين . ولا تنحصر هذه التعقيدات في مركز خاص من العالم القديم ، بل ان جذورها تصل الى مشاعية بدائية للارث الثقافي ، الذي بقي نقالاً في أرجاء المعمورة طوال آلاف السنين قبل التاريخ[51] .

ينم هذا الفهم عن حس سليم وحدس نموذجي ، يظهر أن من خلال رفض المحاولات الهشة لتفريع مجمل الحضارات الاميركية الكبرى من منطقة مخصوصة - غير أن هذا الفهم لا يخلو من نقص في الدقة . إذ لا بد من تفسير عمارة الاهرامات في المكسيك والبيرو وطرق الزراعة المتطورة وهدانة البرونز . غير أن هذا النقص يعطي فهم راتزل طابعاً خاصاً ولو أنه ينال بعض الشيء من حسناته .

ولا تعتبر هذه الخصائص إرثاً إنسانياً مشتركاً ، ولم تعرف في أي مكان خلال آلاف السنين . وبالتالي فإن مفاهيم راتزل غالباً ما تكون عرضة للنقد : لا تكفي الإشارة الى المتشابهات حتى الراسخة أو الطاغية منها . إذ اننا لن نتثبت من تاريخها إلا عندما ندرك المستويات المختلفة ، ونحن نواجه حتى الآن مشكلة قد تقودنا وقد لا تقودنا الى إعادة بناء حقيقية لما حصل . ولن تشكل النظرية العامة حول الهجرات المستمرة المترافقة مع اللقاءات المحتملة بين جميع الشعوب ، إلا بديلا ضعيفاً لما يجب أن نحصل عليه فعلياً من علاقات مخصوصة .

وقد يكون مصدر هذا الإلتباس إحدى نظريات راتزل التي تبدو الاقرب الى الأفهام : وحدة التاريخ البشري ، وذلك لأنه يبالغ بصورة غريبة بشأن هذه الوحدة ليجعل منها وحدة ثقافية مكتملة . وهو لا يلتقط دلالة التمايزات أكثر مما يفعله القائلون بنظرية التوازي الاقرب الى السذاجة ، «ففي مرحلة معينة» ، كما يقول « تشكلت في الخيال مجموعة من الأساطير الحاذقة : وقد كان الكثير من عناصرها منتشراً أينما كان . . . » ثم تأتي بعد ذلك المقارنات مع الشعوب الهندية - الجرمانية ، الاميركية ، البولينيزية وشعوب غرب أفريقيا .

ويجمع راتزل في جردة غريبة من نوعها للارث الانساني المشترك اشياء وافكاراً يعلم جيداً انها لا تتوزع الا على نطاق عصور ، وهو ما لم يأخذه في الحسبان متذرعاً بالمبدأ الهادي Principe conducteur الذي يعتمده . وإننا نجد في هذه الجرد رماة الرماح والنبال ، الزراعة طقوس البلوغ « والشامانية » . كما أننا نقرأ في Völkerkunde أن شامان آسيا الشمالية والمستقين الافارقة والاطباء الاميركيين وسحرة استراليا يتشابهون من حيث الجوهر والاهداف ، وحتى من حيث بعض طرقهم . « أن تحكي بإسهاب عن كهنة هذه الشعوب (الاميركية) يقودنا إلى ترداد ما قلناه ، مع بعض التعديلات الطفيفة ، بشأن البولينيزيين الافارقة »[62] .

لقد كان راتزل واعياً دون شك ، من الناحية النظرية ، على الأقل ، الخطر الذي ينجم عن جعل اشياء لا تتشابه 'إلا ظاهراً بمثابة أشياء متساوية ، وهو كان قد نبّه من الوقوع بهذا الخطأ[63] غير أن ممارسة راتزل الاتنولوجية لم تنضبط بما يبشر به إلا قليلاً . وهو قد حاول اللجوء مراراً الى حجج ليست في محلها ليدعم موقفه .

غير أنه يستحيل ، بغياب احساس متطور فعلاً بالتمايزات ، القيام بنمذجة صحيحة لميزات متباعدة وخصوصاً تحديد المناطق الثقافية ، وما لا نجده مع الاسف عند راتزل هو ما ننتظره من عالم جغرافي : تحديد دقيق للحدود الاقليمية . فالمعطيات الافريقية الاشد إحكاماً عنده تبقى ، غير قابلة للمعالجة ، وإننا لا نعلم الشيء الكثير عن العالم الجديد من خلال كتابه Volkerkunde . كما أننا كنا ننتظر شيئاً أفضل من ذلك التصنيف السطحي للجماعات الزنجية ، علماً أن التمييز بين القبائل البوابلو وصنف « هنود الغابة والحقول » كان قد فرض نفسه منذ عام 1894[64] .

كما اننا نجد أيضاً في كتابات لراتزل ، مقارنة طريفة ، بين داروين Darwin وهردر Herder ، حيث يوصف المؤلف الكلاسيكي الالماني بأنه « أعمق ، ولذلك تحديداً ، أقل شهرة وشعبية . . . ولكنه بالتأكيد أقل مهارة من العالم الانجليزي في حل المشاكل المخصوصة » . يبدو لنا أن عبارة راتزل تنطبق عليه وتخصيصاً على طابعه العلمي وعدم قدرته على تصور أفكار شاملة لا تنفك عن نقص نسبي في مجال صياغة اشكاليات محددة .

والغاية من هذه الاشارة إنما إظهار مساهمات راتزل وليس إنكارها فهو قد أضاف ، دون شك ، بعض الملحقات على وجهات نظر التطوريين العامة ، بهذا الشأن ، من خلال وصفه الجغرافي عندما أظهر العوامل التي يكشفها اختصاصه والتي بدت لغير علماء الجغرافية خالية من أية مرتكزات أكيدة . وهو يشدد في إشارة صائبة على ، ما يخصص شعباً ما ، على سطح الأرض ، مشيراً الى الفقر كعامل يؤدي الى

العزلة شارحاً فكرة المناطق الهامشية Randländer لتي استخدمها فيما بعد أتباعه[65] .

وقد أبرزت دراسته الاقليمية المنتظمة بعض المفاهيم التاريخية التي جرى الشب منها من خلال دراسات لاحقة ، مثل ما كان للهند من تأثير على افريقيا أو العلاقة بين شعائر التأهيل عند الاستراليين والعلاقات السائدة في اوقيانيا ؛ وفيما تنقص الدقة العديد من المعاته فهو لم يكن يأنف صياغة المسائل الدقيقة . وفيما كان يعتبر حجة كافية على وجود علاقة قديمة ، التشابه بين الاقواس الكونغولية والبابو ، أدرك قيمة الاثبات الذي تأتي به دراسة أنواع النبال العائدة لها وبعض الخصائص الأخرى ، وبعبارة أخرى فإنه اتخذ من « المعيار الكمي » أداةً للمقارنة بين مناطق ثقافية كاملة .

وتزوّد قراءات راتزل المتعددة ، إضافة الى ذلك ، قُرّاءه بمعلومات حول مواضيع متعددة . فهو يثبت دور الرعاة في تاريخ العالم القديم ، وميل المهاجرين ، كما هي حال الاميركيين الاسكنديناف الى الاستقرار وسط مناطق تسودها أحوال جوية ملائمة .

ولا يمكننا نظراً لما تقدّم أن ننتظر من راتزل عدداً وفيراً من المفاهيم الجديدة الدقيقة . فغالباً ما يكتفي بتصنيف تقليدي . هكذا تبقى الحكايات الفولكلورية في كتاباته نتفاً من الأساطير ، فيما تبقى أيضاً الطوطمية دون تحليل . وهو يرد ، الى نظام طوطمي يوجد بالكاد أو غير موجود أصلاً تسمية الحيوانات في اجتماعات هنود السهل العسكرية . وفي مجال آخر يقارب راتزل الحياة كصفة تعم الطبيعة أي كبعد شامل ، رغم التحليل التخصيصي المفصل الذي سبق أن أعطاه تايلور . وهو أيضاً يخلط بين الحسب بالام والسلطة النسائية . غير أنه في موقف يسجل له إيجابياً ، يتفق مع هان حول التمييز الفعّال بين الزراعة بالمجرفة والزراعة بالمحراث[66] . إلا أن مساهمته الاساسية تبقى على الارجح بصياغته لافكار أشمل - مفهوم الانسانية كوحدة ، ضرورة التخفيف من الأهمية المعطاة للبيئة على أساس نظرة تاريخية ، السعي لتحويل المجال الى عناصر زمانية ؛ ترجيح القول بالهجرات البطيئة ، والتسلل المستمر ، وفرضية الشعوب الهامشية على التفسير بالهجرات الضخمة .

مراجع الفصل الثامن

(1) مثلاً Oscar Montelius, «On the Earliest Communications between Italy and Scandinavia», JRAI, 3: 89 sq., 1900.

(2) Henry Balfour, «On the structure and Affinities of the Composite Bow», JRAI 19: 1890.

(3) W. Hough, «Aboriginal Fire-Making», AA 3: 359 sq., 1890. F. H. Cushing, «The Arrow», AA 8: 307 sq., 1895.

(4) راجع مثلاً : A. W. Howitt, «The Dieri and Other Kindred Tribes of Central Australia», JRAI 20: 30 sq., 1891.

(5) R.H. Codrington, The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folk-Lore, Oxford, 1891.

(6) Ex.: A. C. Haddon, «A Classification of the Stone Clubs of British New Guinea», JRAI 3: 221-251, 1900.

(7) W. H. Rivers, «A Genealogical Method of Collecting Social and Vital Statistics», JRAI 3: 74 sq. (900).

(8) E. T. Hamy, «An Interpretation of one of the Copan Monuments», JRAI 16: 242-247, 1887, Carl Schultze-Sellac, «Die amerikanischen Götter de vier Weltrichtungen und ihre Tempel in Palenque», ZE 11: 209 sq., 1879.

(9) Ex.: Ver 15: 211, 478, 1883.

(10) A. W. Buckland, «Primitive Agriculture», JRAI 7: 2-18, 1878; «Prehistorie Intercourse between East and West», Ibid., 14: 222-232, 1885; «Points of contact betwwen Old World Myths and Customs and the Navaho Myth entitled 'The Mountain chant'», ibid., 22: 346-355, 1893; «Four as a Sacred Number», ibid., 25-96 sq., 1896.

(11) Pitt-Rivers, «On the Egyptian Boomerang and Its Afinities», JRAI 12: 454-463, 1883. Colonel Yule, «Notes on Analogies of Manners between the Indo-Chinese Races and the Races of the Indian Archipelago», Ibid., 9: 290-304, 1880; E.B. Tylor, «On the Game of Patolli in Ancient Mexico and Its Probably Asiatic Origin», Ibid., 8: 116-129, 1879; «Remarks on the Geographical Distribution of Games», Ibid., 9: 23-29, 1880; «Old Scandinavian Civilisation among the Modern Esquimaux», Ibid., 13: 348-356, 1884. Report on World's Fair in AA 6: 425, 1893; O.T. Mason, ibid., 8: 113, 1895.

(12) A. W. Buckland, «Primitive Agriculture», JRAI 1: 3, 17, 1878. H. Ling Roth, «On the Origin of Agriculture», Ibid., 16: 102-136, 1887.

(13) Francis Galton, Inquiries into Human Faculty, 243 sq., Londres, 1883 (originellement dans Trans. Ethnol. Soc. 1865).

(14) أنظر مثلاً : A. Braun, «Über die im Kgl. Museum zu Berlin auf bewahrten Pflanzenreste aus altägyptischen Gräbern», ZE 9: 289 sq., 1877.

(15) J.J. Von Tschudi, «Das Lama», ZE 17: 92, 1885. W. Radloff, Aus Sibirien, Leipzig, 1893.

(16) لقد أعيد نشر الترجمات الانجليزية تحت عنوان : Collected Essays in Ornamental Art, Stockholm, 1927

(17) A. C. Haddon, The Decorative Art of British New Guinea, dans «Cunningham Memoirs», Royal Irish Academy, Dublin, 1894; Idem Evolution in Art, Londres, 1895.

(18) W. H. Holmes, «On Origin and Development of Form in Ceramic Art», BAE-R 4: 443-465, Washington, 1886.

(19) Erich M. von Hornbostel, «Fuegian Songs», AA 38: 357, 1836.

(20) Edward Westermarck, A Short History of Marriage, 80, Londres, 1926.

(21) E. A. Estermarck, Ritual and Belief in Morocco, Londres, 1926.

(22) E. Westermarck, Memories of my Life, 101, Londres, 1929.

(23) Idem, A Short History of Marriage, 279.

(24) The Origin and Development of the Moral Ideas, 1: 636, Londres, 1906.

(25) Ibid., 1: 647.

(26) The Academy, 40: 288 sq., 1891.

(27) A. L. Kroeber, «The Arapaho: Ceremonial Organizations», AMNH-B 18: 151-229, 1904.

(28) Arnold Van Gennep, Les Rites de Passage, Paris, 1909.

(29) E. B. Tylor, «Remarks on Totemism, with especial reference to some modern Theories respecting it», JRAI 1: 138-148, 1899.

(30) The Golden Bough, 11-60, New York, 1922. Cf. W. Scmidt, Der Ursprung der Gottesidee, 1: 510-514.

(31) Préface à Br. Malinowski, Argonauts of the Western Pacific, XIV, Londres, 1922. Ruth L. Bunzel, «Zuni Ritual Poetry», BAE-R 47: 615, 618, Washington, 1932.

(32) Cf. R. R. Marett, Psychology and Folk-Lore, 192 sq., Londres 1920.

(33) A. S. Gatschet, «Farbenbenennungen in nordamerikanischen Sprachen», ZE 11: 293 sq., 1879. Rabl-Rückhard,, «Zur historischen Entwicklung des Farbensinnes», ibd., 12: 210, 1880.

(34) E. B. Tylor, dans JAI 23: 236 sq., 1880. Elie Reclus, «Conributions àla Sociologie des Australiens» dans Rev., 3e Série, 1: 240 sq., 1886.

(35) Les lois de l'imitation, 2e édit., 296, Paris, 1895.

(36) Ibid., 266, 343, 320, 370.

(37) Ibid., 376.

(38) Ibid., 95, 205- 394.

(39) Ibid., 50 sq., 53, 105, 109, 352.

(40) Ibid., 109, 411, 413.

(41) Franz Boas, «Die Entwicklung der Geheimbünde der Kwakiutl-indianer», Festschrift für Adolf Bastian, 442, 1896. Cf. idem, The Mind of Primitive Man, 114, New York, 1911.

(42) R. R. Marett, The Threshold of Religion (1re édition :, 1909), 11. 102- 121, Londres, 1914.

(43) Ibid., 14, 18.

(44) Psychology and Folk-Lore, 13, 123- 127, Londres, 1910.

(45) Ibid., 198. Anthropology, 227, 242- 246.

(46) Die Hustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen, Leipzig, 1896.

(47) Hahnop. cit., 79, 154, 300. Ulrich Berner , «Rationales und Irrationales in der Wirtschaftsentwicklung primitiver Völker», ZE 62: 210- 214, 1930.

(48) Wm. Koppers, «Die ethnologische Wirtschaftsforschung», A 10-11: 611- 651, 971-1079; 1915- 1916.

(49) Eduard Hahn, Die Haustiere, 388 sq.; Von der Hacke zum Pflug, 37, Leipzig, 1919; idem, Das Alter der wirtschaftlichen Kultur, 28, Heidelberg, 1905.

(50) Die Haustiere, 132 sq.

(51) Das Alter... , 107, 159, 195.

(52) Von der Hacke zum Pflug, 27 sq.

(53) Das Alter...., 92 sq.

(54) Das Alter...., 122-127.

(55) Cf. Viktor Hantzsch, «Ratzel-Bibliographie», in Fr. Ratzel, Kleine Schriften, : V-IXII, München und Berlin, 1906.

(56) F. Ratzel, Anthropogeographie, 1: 13- 110; 2: 713, Stuttgart, 1899. Idem, Kleine Schriften, 2: 36, 63, 407 sq., München und Berlin, 1906, Idem, Völkerkunde, 1: 91, 101, 322, 351, Leipzig und Wien, 1894.

(57) Jean Brunhes, La Géographie Humaine, 111, Paris, 1912.

(58) Völkerkunde, 1: 470, 671, 1914; 2: 12- 15, 661 sq., 1895. Kleine Schriften, 2: 127, 406, 409, 462- 487, 495- 497.

(59) Kleine Schriften, 2: 402- 419.

(60) «Old Scandinavian Civilisation among the Modern Esquimaux», JRAI 13: 348- 356, 1884.

(61) Völkerkunde, 1: 38, 138 sq., 352, 353, 499, 525, 533, 595- 597, 668- 670.

(62) Kleine Schriften. 2, 136- 138, 230 sq.; Völkerkunde, 1: 54, 583, 669.

(63) Kleine Schriften, 2, 519.

(64) يبدي ويرشو هذه الملاحظة النقدية الحاسمة في مراجعته للطبعة الاولى ، مدعياً إياها بالتطابق الذي يقيمه راتزل بين الترنوفا / الاوروكان والتوبي / الاباشي

(65) انظر مثلاً F. Boas, «Die Resultate der Jesup-Expedition», Separat-Abdruck aus ICA 16: 10 sq., Wien, 1909.

(66) Kleine Schriften, 137 sq., «Völkerkunde», 1: 39, 113, 561, 564. Schmidt et Koppers, Völker nd Kulturen, 390.

الفصل التاسع

فرانز بواس

لم يكن لأحد تأثير بعد تايلور بقدر ما كان لفرانز بواس Franz Boas (1858 ـ 1942) . ولد بواس في ميندن في وستفالي ، ودرس الفيزياء والجغرافيا في هيدلبرغ وبون ، حيث تابع تيوبالد فيشر استاذه الرئيسي في كيال Kiel .هنا نال شهادة الدكتوراه عام 1881 ، على أطروحته حول لون مياه البحر . وفيشر نفسه كان قد ترك الفيزياء لدراسة الجغرافيا، وقد بلغ بواس في ميدان الرياضيات درجة العلماء الحقيقيين ، ما سمح له أن يتتبع تطور « البيوميتري » Biométrie . وإننا نعثر في كتاباته الأولى على تحليل نفسي فيزيائي ، في مجلة فيسيولوجية ، وعلى برهان على قانون « تالبوت » Talbot في Annalen der Physik und Chimie . إلا أنه لا بد من الاشارة الى أن فيشر كان مهتماً أيضاً بالانتروبولوجية الجغرافية : الجغرافية الإناسية . وخلال العام الذي شهد نيل بواس الدكتوراه نشر استاذه مقالة مطوّلة حول دور شجرة النخيل شمال افريقيا وغربي آسيا[1] . وتصف هذه المقالة طرق الاهلين في زراع هذه الشجرة وتحضير أطباق الطعام منها، وقدراتها الحافزة . وهو يحدد العلاقات التجارية المتولدة عن انتشار النخيل ويُعين الجزيرة العربية كنقطة انطلاق محتملة . هذه المقالة تجعلنا نصدق تصريح فيشر حول إرشاده تلميذه نحو الاتنوغرافية[2] .

وقد شكلت البعثة الى أرض بافن Terre de Baffin عام 1883 ـ 1884 عاملاً حاسماً في مصير بواس ، حيث أن احتكاكه بالإسكيمو وفّر له حصاداً اتنوغرافياً غنياً . ولقد شغل من 1885 الى 1886 منصب استاذ مساعد في المتحف الملكي للاتنوغرافية في برلين ود استاذ ـ خصوصي « Privat-docent » في الجامعة . وهكذا تعرف الى باستيان ، إضافة الى فيرشو Virchow الذي يهيمن على جمعية الانتروبولوجية والاتنولوجية والقبتاريخ في برلين . وقد بدأ بواس عام 1886 الابحاث حول قبائل

كولومبيا البريطانية التي استرعت انتباهه لفترة طويلة . وقد وفرت له فرصة الالتقاء بتايلور الذي كان حينها عضواً في لجنة الجمعية البريطانية لتقدم العلم ، التي كانت تهتم باستكشاف المنطقة .

وبعد ثلاث سنوات احتل بواس أول مركز له في أميركا وكان ذلك في جامعة كلارك Clark ، ثم اهتم بعد فترة مباشرة أي بين عامي (1892 ـ 1894) بالعروض الانتروبولوجية التي قدمت في سياق معرض شيكاغو العالمي . وقد بدأ عام 1895 علاقاته بالمتحف الاميركي للتاريخ الطبيعي ، التي دامت عشر سنوات ، وترافقت مع توليه منصب استاذ كرسي في جامعة كولومبيا التي تركتها عام 1936 .

يبقى موقف بواس التاريخي فريداً من نوعه . فهو أول عالم أناسة دمج بين تجربة حقلية واسعة وقدرة لا مثيل لها على إعداد باحثين من أمثال كروبر A.L Kroeber ، لويس A.B Lewis ، سبيك F.G Speeck ، لووي R.H. Lowie ، غولدنوايزر A.B Goldenweiser ، رادين P.Radine ، سابير E.Sapir ، كول F.C Cole ، سبير L.Spier ، هرسكوفيتس M.Herskovits ، هرزوك Herzog ، لسّر Lesser الذين نالوا شهادتهم تحت إشرافه ، علماً بأن تأثيره المباشر بلغ حدوداً أبعد من تلك بكثير ، فهو يصل الى رجال من أمثال توزر A.M Tozzer ، ديكسون R.B Dixon ، ويسلر C.Wissler ، باريت S.A Barett ، مايسون J.A Mason ، سوانتون J.R Swanton ، لينتون R.Linton ، الذين إما درسوا تحت إشرافه لمدة أو قاموا بأبحاث حقلية بإدارته . ويمكننا أيضاً أن نجمع في فئة أخيرة باحثين مثل لوفر B.Laufer ، غودار P.E Goddard ، بارسون E.C.Parsons ، هاتّ G.Hatt ، ميكلسون T.Michelson ، جاؤوا للعمل مع بواس بعد أن تخرّجوا منذ فترة طويلة . وقد أدت مهام بواس كمدير لمتحف برلين ونيويورك الى توسيع حقل نشاطاته ، جاعلة منه إدارياً عملياً ، ومنظراً لدور المتاحف ، ومنظماً للرحلات والنشرات الدورية . مشاركاً تايلور اهتمامه بفقه اللغة تسنّى لبواس أن يسجل أو يحلل لغات العديد من الشعوب التي تجهل الكتابة ، مما جعل هذا الجغرافي ـ الفيزيائي باحثاً ألسنياً من الطراز الأول يفرض احترامه على المتخصصين في هذا الميدان .

وإضافة الى أن مؤلفاته في فقه اللغة لا تحمل أبداً بصمات هاوٍ ، فإنه قام أيضاً بأبحاث معمقة في الإناسة الفيزيائية ، منتقداً طرق المختصين في هذا المجال ، دارساً شؤون العديد من الشعوب الهندية ، معدّاً أبحاثاً حول النسو تعتمد تقنيات البيومتري ، مثبتاً أن قامة الاولاد من « بطن » واحد ليست بمعدل وسط قامة الاهل عندما يكون « البطن » هجيناً .

وهـو قد سـاهم أيضاً في مـيـدان الاثريـات من خلال الحفـريـات الـطبقـاتيـة Stratigraphique في المكسيك . وإن مؤلفاته الانثرلوجية الـوصفية والنـظرية تشكـل بمجملها عملاً عظيماً رائعاً .

إن أعمال بواس الشـديدة التنوّع الرفيعة النوعية ، إضافة إلى أصله ونسبه الألمانيين وكذلك أسفاره المتعددة في أوروبا ، ومواظبته على حضور المؤتمرات العلمية العالمية . وربما تعود مكانته هذه الى ظروف متشابكة . إن بواس هو في الأساس باحث ولم يسع أبداً الى تنميق الحقيقة ، وهو لا يتوجه لا الى العامة ولا الى النخبة المثقفة التي تبحث عن الفتنة الجمالية . بواس هـو ، إذن ، وأساسـاً مؤلف دراسات مفـردة monographies وليـس كتباً .

أما تلك المجلدات الهزيلة التي تدعي أنها تتوجه الى القارىء العادي فلا تعتبر من وجهة نظر القارىء الهاوي كتباً بل «عكس ـ الكتب» ، أما الأكثر شيوعاً بينها The mind of Primitive man (New York 1911) فإنه بمجمله «منتقى» لمقالات سبق أن نشرت في مجلات تقنية . وإن مثلث مؤلف Primitive Art (Oslo, 1927) هو تحليل شـديد التقنية لنماذج من بلد واحد . فها هنا إذن ظاهرة ملفتة : إن هذا الرجل الذي ألهم العديد من علماء الأنتروبولوجية لم يؤلف كتاباً واحداً . أي لا يمكننا أن نعيّن بواس من خلال خطاب علمي مكثف أو ذي أصالة مخصوصة . وربما فسرت هذه الأمور (التي نشير اليها لا بهدف النقد بل العلم والخبر ليس إلا) لماذا لم يترك بواس في الحياة الثقافية العالمية أثراً أعمق مما تركه العديد من الاناسين الآخرين الأقل منه شأناً .

العمل الحقلي

لا بد من أن نعتبر بواس ، قبل أي شيء آخر ، باحثاً حقلياً ، ولكننا هنا أيضاً نُصدم بشمولية الموضوعات التي يهتم بها .

وقد أشار هو نفسه الى وجود « ثغرات كبرى في تقريره الاول عن الإسكيمو ، ولكن ما يبدو لنا متميّزاً تماماً إنما كثرة ونوعية التفاصيل التي ينجح هذا المبتدىء المتخصص في مجال علمي آخر ، في جمعها . وهو قد لحظ الرسوم الخطية قبل أن تصبح لعبة المنشار دارجة في حقل الابحاث الانتربولوجية ، كما سجل أيضاً لحن وكلمات أغاني الاسكيمو . وقد تشكلت لديه انطلاقاً من هذه المشاهدات بالذات قناعة بأنّ المتوحش « حساس لجمال الموسيقى والشعر »[3] واتجه بواس الى التشديد أكثر فأكثر على الوصف لكل المعطيات الثقافية . وقد اعتبر أن في ذلك الموقف العلمي الوحيد . أنواع المنازل ، السلالة ، البيئة الإجتماعية ، المعتقدات والحكايات ، كل ذلك كان لا بد من أن يسجل

بأمانة مع كل التفاصيل المتوفرة .

ولم يكن ، حتى الآن ، قد نشأ خلاف حقيقي بين منهجه ومنهج أسلافه من العلماء الأكفّاء . إلا أن بواس رفع العمل الحقلي الى مرتبة جديدة تماماً عندما فرض أن تكون تقنية الاتنوغرافي هي نفسها التي تستخدم في دراسة الحضارة الصينية أو اليونانية أو الإسلامية . وهذا ما يستلزم ضبطاً معيّناً للغة المحلية التي لا يمكن أن تستبدل لا بكشكول من المزيج اللغوي pidgin english ولا بترجمة المترجم : « . . . لا بد لنا من أن نشدد على أن امتلاك لغة معيّنة يشكل وسيلة ضرورية للوصول الى معرفة حقيقية عامة ، كوننا نستطيع أن نجمع عدداً كبيراً من المعلومات من خلال الاستماع الى الاهلين ومشاركتهم في حياتهم اليومية ، وهذا ما يبقى بالنسبة للمشاهد الذي يجهل اللغة مستحيلاً تماماً »[4] .

إلا أن هذا الهدف ، يبقى كما يرى بواس نفسه ، بعيداً عن منال معظم الاتّاسين وذلك لصعوبة اللغات المحلّية ، وندرة الباحثين الذين يستطيعون اتقانها . ولكن من حسن الحظ هناك بدائل تقترب من الكمال . يستطيع الباحث الحقلي أن يتعلم في الوقت المتاح له ، على الاقل ، ويمكنه خاصة أن ينقذ وثائق أصيلة حول الفكر المحلّي بنقله ، بالطريقة الصوتية ، القصص والاشعار والخطب ، ثم بقراءتها لمخبريه وإعادة قراءتها لمقارنتها ، وأخيراً بالاستعانة بمترجم لترجمة هذه الوثائق بإتقان . وهكذا يفسر حماس بواس للنصوص ، بالحاجة الى وثائق تضاهي من حيث قيمتها مصادرنا حول أثينا بريقليس أو النهضة الايطالية ، حتى أنّ كلمات المحليين نفسها تعتبر معطيات واقعية ناجزة ، تحول دون الإبهام الذي لا ينفك عن الترجمة الحرة ، هذه الترجمة التي يجب ألاّ تستخدم إلا كملحق لترجمة حرفية . بالتأكيد يستطيع معاين غير محترف ، يتمتع بالفطنة ومتآلف مع اللغة ، يتراسل مع عالم الاتنولوجية ، أن يفسر الحياة المحلية من الداخل وأن يجيب بالوقت نفسه على أسئلة المتخصص .

بواسّ هو الأول الذي أقرّ بهذه الامكانية ، وقد أرسى من خلال تشجيعه لجيمس تيت Sqaw James Teit الذي حلّ في كولومبيا البريطانية ، نقطة انطلاق لسلسلة من الدراسات المفردة الرائعة حول قبائل ساليش Salish .

وها هنا مقاربة أخرى تعطي نتائج أفضل . إن واحداً من المحليين الذي يُصار الى تعليمه القراءة أو حتى بعض الثقافة أصبح قادراً أن يكتب بعفوية وبلغته المحكية ما يعرفه من معارف قبَلية يأخذها عن أسلافه من المتمرسين . إذن لم يكتفِ بواس بجمع العديد من النصوص باللغات المحلية ، بل إنه أيضاً إستأثر عدداً ضخماً من الأعمال الثمينة التي أنجزها الهنود بطلب منه . ولا بد لنا من أن نذكر بين تلاميذ بواس

الأوائل ، وليم جونسن ، وهو جزئياً من أصل فوكس Fox ، وقد نقل مجموعة رائعة من النصوص الفوكس Fox والاوجيبوا Ojibwa . واستكمالاً لهذا العمل سمح استخدام أبجدية مقطعية من قبل الهنود فوكس Fox ، لدكتور ترمان ميكلسون أن يجمع من المواد المختلفة التي كان يبعثها اليه بوفرة رجال من هذه القبيلة .

ولقد أعد بواس في السنوات الأخيرة الآنسة « إيلّا دولريا » ، Mlle Ella Deloria لتسجيل القصص Teton الخاصة بشعبها ولتذييلها بهوامش لغوية وبيانية واتنوغرافية تجعل من عملها عملاً كلاسيكياً من الأدب الوصفي . وتعتبر أيضاً الأساطير Nez-Percé التي كانت تمليها امرأة عجوز لحفيدها العائد من الجامعة مثالاً آخر معبراً في هذا المجال[5] .

ولهذه المواد (التي تجمع على هذا النحو) أفضلية لا تقاس من حيث أصالتها . فهي تكشف بأمانة عن أفكار المحليين ومشاعرهم الحميمة المقدسة ، (التي لا تمس) التي يُعبر عنها هذا السيل من الكلام بعفوية تامة . لقد سعى بواس الى التعرّف بأمانة على طبيعة الحياة المحليّة الحقيقية ، لا بالانقياد الى لمات بعض الأجانب الرومنطيقيين ، يصعب ضبطها بل باللجوء الى توثيق موضوعي .

إن النبيل من مجتمع الكواكيتول التراتبي يعبِّرعن موقفه من حديثي النعمة من خلال قصة درامية حصل عليها بواس وهي تدور حول صعود حديث النعمة ثم ما يناله من مَذلة في آخر المطاف[6] .

وها هنا أيضاً سؤال آخر في المجال نفسه : كيف يطرح الفنانون المحليون إشكالياتهم وكيف يفكرونها ؟ كان العديد من الاخصائين قد عمل على النماذج المتحفية ، عندما بدأ بواس بدراسة هذا الحقل الذي كان جديداً تماماً بالنسبة اليه . ولقد جابه لأول مرة هذه المسألة ، عندما طلب من جايمس تيت James Teit استجواب عدد كبير من الاهلين من صانعي السلال ، حول تفاصيل مهنتهم الفنية ، دور الإعداد المحلي والاحتكاك بالخارج وتقييمهم لجهود الآخرين . . . كما أن بواس مندفعاً بالحاجة نفسها لمعاينة الذهنية البدائية في جميع أطوارها ، شجّع مساهمة « المرأة الباحثة » بعد تأهيلها لهذه المهمة . فنظراً لأن الاجتماعات البدائية ترسم حدوداً صارمة بين الجنسين يجد المعاين الذكر نفسه منقطعاً تلقائياً عن نشاطات زوجة الانسان المحلي أو نشاطات أمه . وتتمكن عالمة الإناسة أيضاً من مشاركة المرأة المحلية مهامها بصورة طبيعياً ، وهو ما لا يستطيع الرجل الاقدام عليه دون التعرض للسخرية .

وقد كان للنساء من الباحثات مساهمات كبرى بصورة مستقلة عن بواس ، إلا

أنهن لن ينجزنا هذا المستوى من المهام إلا في إطار المناخ الذي أضفته كولومبيا ، وإن ما نشرته الباحثات من أمثال إلسي بارسون Elsie Parsons ، روث بنيديكت Ruth Benedict ، روث بونزيل Ruth Bunzel ، غلاديس ريشارد Gladis Reichard ، ارنا غونتر Erna Gunther ، مارغريت ميد Margaret Mead ، جيني ويلتفيش Gene Weltfish ، روث اندرهيل Ruth Underhill يعتبر شاهداً على ذلك .

وفي مقام آخر يمكننا القول ان بواس أعطى موافقته بشأن نظرة غالتون Galton حول أثر التمايز الشخصي بين الباحثين بما يختص بممارسة الابحاث الحقلية . إذ على العالِم الذي يبحث في ميدان الثقافة ألا يستبعد أياً من الاسس العاطفية أو الفنية . كما أنه اهتم بنظريات حكيم محلي « ما ورائي » ولكن بقدر ما اهتم بالبطولات الفكاهية التي يحكيها « حكواتي » بدائي إذ اننا لن ندرك هذه الوحدة المركبة التي نسميها ثقافة قَبَلية إلا إذا توصلنا الى معرفة مجمل « تنويعة » الاستجابات الفردية تجاه الكل الاجتماعي ـ بما في ذلك المشاركين ارديئين القابلين للاستبدال دون تمييزهم عن كبار المبدعين[7]ـ تبرز وجهة النظر هذه الى جانب وجهات أخرى ، وجود روايات مختلفة للاساطير المهمة ، أو إنها تسعى الى تسجيلها . وهنا أيضاً تقنية أخرى تقوم على إنقاذ ذكريات المخبرين وهي لا تدعي استبدال التقنيات الأخرى بل كونها مكملةً لها .

وإن للسيِّر الذاتية ان تسد بعض الثغرات في معلوماتنا ، كونها تلحظ بصورة طبيعية ، بعض الوقائع التي لا يخطر لأحدٍ من المتقصين أن يتساءل عنها . وهي توضح ، تخصيصاً ، الروابط الشخصية بالوضعية الثقافية والاستجابات الذاتية عليها ، معمقة مرة أخرى ، معرفتنا بالبدائيين كأفراد في لحاظ علاقتهم باجتماعهم .

بالتأكيد هناك محاولات أخرى في هذا المجال أجريت من قبل مدارس أخرى . لقد شجعت مثلاً السيدة غودمون هات Gudmund Hatt شخصاً من اللابون Lapon على كتابة مذكراته ، وهي قد ترجمتها لاحقاً إلى الدانماركية ، وهي الترجمة التي كانت أساساً للطبعة الانجليزية والألمانية[8] .

وإننا لاحظنا أيضاً أنه في أيامنا هذه ، يطبق علماء الاتنوغرافية الروس هذه الطريقة على نطاقٍ واسع . وربما لم تُجمع ، على الأرجح ، بصورة منتظمة موادٌ من هذا النوع في أي مكان مثلما جمعت في أميركا بدفع أو تشجيع مباشر أو غير مباشر من قبل بواس . ولم يطبق أحدٌ هذه التقنية بحماس ومهارة مثلما فعل رادين Radin ، كما إننا ندين لترومان ميكلسون Trman Michelson بسِيَرٍ ذاتية مُبينة ، تعود لنساءٍ من الهنود[9] . وكذلك تقع يوميات هندي تيوا Tewa الذي كتب بتشجيع من د . إلسي بارسونس ، في الإطار نفسه ، على الرغم من محدوديتها النسبية .

وكما تقول بارسونس في مقدمتها ، عانت المعطيات البوابلو Pueblo في لحاظ ما ، من نقص جدي ، أي من فقدان النظرة للثقافة « من داخل » ، التي تلحظ « الافكار ، والشعور وأماني الناس وتصوراتهم الجماعية ، حسب تعبير ليفي - برول Lévy-Bruhl ، والتي تعتبر حيثية أساسية من حيثيات السلوك الاجتماعي . لهذا تسد هذه اليوميات ثغرات في إطار علم النفس ، وهي لذلك تأتي على الرحب والسعة »[10] .

إننا نتصور كم كان تايلور ليفرح بهذه الوثائق الهامة التي حصلت عليها مدرسة بواس . وبما لم يكن ليفضل تجاهل اللوازم العاطفية التي لا تنفك عن الماورائي ، هذا لو انه استطاع الحصول على مجموعات ملائمة من الادعية المحلية والتقارير الكافية عن « الوحي » والرؤيا . فالعلم مقيّد نيها يعطيه من تفسيرات ، وبما يتوفر له من تقنيات نظراً لأن الوقائع لا تُعرف الا بها . فكما أن أدوات التدقيق تفتح عندما تبلغ درجات متقدمة من الاتقان ، مجالات جديدة أمام الفلكي والفيزيائي ، فكذلك يفتح أي اتساع للمعارف حول « الإنسان - في - اجتماعه » ، آفاقاً جديدة أمام المختص بالثقافة .

إدراك السبل الذهنية من حيث علاقتها بالثقافة

ولنلتفت الآن الى مفاهيم بواس العامة . إنه يُعتبر في مجال الحكم على الاجناس من القائلين بالمساواة . غير أن هنا يكمن خطأ القارىء غير المتنبّه . يرفض بواس صراحة العقيدة التي تقول « بعدم وجود أي اختلاف من حيث السبل الذهنية بين الجنس الاسود والاجناس الأخرى . . . بل على العكس من ذلك ، فإذا كان من معنى يحمله الارتباط بين المتكوّن التشريحي والتوظف العضوي الفيزيائي فإنه لا بد لنا من انتظار مثل هذه الاختلافات » . فما يشدد عليه بواس ، هو إذن كون بعض الاختلافات تظل مفتقدة لحجج تثبتها ، وأيضاً انه مهما كانت الاختلافات التي قد نجدها فإنها ستظل طفيفة ، لذلك لا يجب « أن يُمنع الفرد من العرق الاسود من المساهمة في الحضارة الحديثة »[11] .

فنظراً لما لعبه بواس في ميدان الدفاع عن الشعوب البدائية وقد كان رائداً في هذا المجال ، ولما عمل على تعرية ما قيل من شعوذات وما أعطي من حجج بيولوجية متسرعة حول الاجناس ، فإن هذا الجانب من عمله يبقى بارزاً أكثر من أي جانب آخر . وعلى الرغم من تعاطفنا مع موقفه فإننا لا نستطيع ، مع ذلك ، إعطاءه أية اهمية لاصدار حكم نهائي على عمله ، ذلك أنه لا يعرب عن فكرة جديدة حقاً ، ذلك أن الحجة القائلة بعدم المساواة كانت قد انتقدت لمرات عدة من قبل ، خاصة من قِبل ويتز Waitz . إلا أنه لا بد من التنويه بما فعله بواس عندما نشر هذه الحجة أو عندما درّجها .

ولنشدّد هُنا على القول بأن هذيان الخصوم لم يدفع بواس نحو القول بالمساواة الصارمة .

تكمن أصالة بواس في إلقائه الضوء على الذهنية البدائية ، خاصة من خلال مقارنتهامع ذهنية الإنسان المتمدن . وإن هذه الدقائق حول الموضوع ، التي طرحت بإسهاب ، كانت لتجذب المزيد من المؤيدين ، لو غالباً ما لم يعبّر عنها بأسلوب مجازي وبالحد الأدنى من الأمثلة المبيّنة . قد يستطيع من شارك مع بواس ان يملأ الفراغات بالامثلة المناسبة ، ولكنه يصعب على القارىء العادي أن يعطي لأفكاره مضامين عيانية .

ولتقويم ما حققه بواس من تقدم لا بد من العودة مرة أخرى الى تايلور . يبدو المتوحشون في تحليل تايلور جوهرياً بمثابة مثقفين يحلون ما يعرض لهم من مسائل في حدود معارفهم ، وفي ظل آفة لا تنفك عنهم ألا وهي محدودية المعلومات . يصف تايلور الالعاب معبّراً انها في نظر الأكثرية « مجرد محاكاة رياضية لما يدور في ميادين الحياة الجدية ، وفيها قبل بوجود حالات من الوجد تعقب الايمان بالغيب ، حصر نظرته الاجمالية في « الجانب من الدين الذي يجعله أميل الى الذهني منه الى العاطفي »[12] . والواقع ان تايلور نفسه لم يتخطَّ القناعة السائدة في عصره التي تعتبر ان درجة التمدّن التي بلغتها البلدان الغربية هي الهدف الوحيد الذي يفترض أن يحققه التطور الإجتماعي .

لقد تجاوز تارد Tarde ، كما مضت الاشارة اليه ، القناعة التطورية وقد بلغ أيضاً معنى مخصوصاً للاعقلاني عند الانسان . أما بواس فيقبل بهاتين الوجهتين ويؤسسهما انطلاقاً من معرفته المستفيضة في ميدان الاتنوغرافية ، وهو يبرز علة اشكالات خاصة ليقدم لها الحلول المناسبة . وفي مجال حديثه عن مقاربته للحضارة الغربية يقول بواس « لا شيء يجعل من التخلي عن النظارات المشوّهة للحضارة أمراً صعباً ـ وفق التعبير الدقيق الذي صاغه فان دن ستينن den Steinen ـ أكثر من مواجهة الباحث لثقافته الخاصة[13]

ولكن لا بد من أن يكون هدفنا الاسمى ، ليس فقط النظر في الشعوب الأخرى انطلاقاً من وجهتها الخاصة ، بل ايضاً النظر الى أنفسنا كما يرانا الآخرون . لا تخلو كتابات بواس من هذا التوجه غير الاوقليدي وإن غالباً ما كان هذا التوجه باطنياً خفياً . وهو يخلخل تخصيصاً ، المعتقد الشعبي الخاطىء بأن الانسان المتحضر أقرب الى السلوك العقلاني من الانسان المتوحش ، والواقع أن الاثنين (المتحضر والمتوحش) يتقبلان دون أي نقد الاحكام التقليدية ، وان ما نتوصل اليه من نتائج لم نكن لنتوصل اليه لو لم

يقترب التقليد في حضارة من العلم بصورة تدريجية .

تكمن لا عقلانية الحضارات البدائية ، الى حد بعيد ، في انها تعتمد تصنيفاً للمفاهيم مختلفاً عن تصنيفنا ، وخصوصاً في جمعها بطريقة غريبة بين أدوار وأطوار من النشاط الذهني تبقى بالنسبة لنا متباعدة مبعثرة ، فالبدائيون يخلطون مثلاً بين الدُرجة والفن ، الاسطورة والتاريخ الموسيقي والشعر بطريقة تبدو لنا غريبة لا بل مزعجة ، كما تخترق الشعائر أيضاً مجمل نشاطاتهم الاجتماعية مؤدية الى العديد من التركيبات المستهجنة .

يؤكد بواس ان هذه التركيبات أو المزاجات التي نلقاها في الحياة البدائية ، ليست في غالبيتها وقائع أصيلة ، بل روابط ثانوية مجمولة تشكل ظاهرة إناسية بالغة الأهمية . وهي تستدعي معظم الاحيان تأويلات ثانوية مركبة ـ تفسيرات معقلنة كما يعبر عن ذلك علم النفس التحليلي ـ لعادات أو لافكار ظهرت الواحدة بمعزل عن الأخرى وإجمالاً بصورة لا واعية . وها هنا مثل يبقى افتراضياً تماماً ، وهو أن الحياة الاقتصادية لشعب معيّن قد تحول دون أكل شحم الإبل ولحم الفقمة ، ولكن حين يكسر فردٌ معين هذه العادة أو حين يتضح من خلال الاحتكاك بجماعة أجنبية إمكان تجاوزها ، الذي لم يكن ليتصوّر حتى الآن ، يعي الشعب حينذاك أن ها هنا قاعدة ، وإنه بالتالي لا بد من تبريرها . وهكذا نجد أن العادة تُسند بصورة قبلية الى حكم غيبي[15] .

لقد طبق بواس هذا المبدأ نفسه في ميدان الفن .

وكما مضت الاشارة اليه ، اعتبر أسلاف بواس الاسماء التي تعطى للرسوم التزيينية كحجة على وجود جهد مسبق ، لرسم النوع أو الشيء المرسوم . أما بواس فيسأل : لماذا يحق لنا أن نؤكد وجود علاقة مسبقة ؟ فمن المحتمل أن تكون الاشكال الهندسية قد ولدت تلقائياً أو عفوياً من خلال السبل التقنية كما يلمح هولمز Holmes ، أو من خلال رغبة حرفي بالتلاعب بتقنيته ، وهذا لا يخلو من اعتراف من نوع آخر بالعوامل غير العقلانية . ووفق هذه الفرضية قد لا يكون الاسم أو الدلالة الرمزية سوى لازمة ثانوية يُفكر بها بعد حدوثها ، وتستبعد وجوب تقييدها بأية شروط .

ولكن كيف تثبت واقعية هذا السبيل ؟

ربما تمثلت المحاولة الانجع بتحليل المثبر عند الأسكيمو[16] . إذ تثبت نظرة عامة الى النماذج التوفرة ، وجود نموذج ثابت من المثبرات المزيّنة برسومات غير واقعية ، من النتوءات والزخارف الصغيرة التي تنتظم في متن الانموذج الذي يحضر في ذهن الحرفي عند البدء بنحت منحوتته . إننا لا نتصور أبداً المثبرة على صورة حيوان ، رغم أن بعض المثبرات يظهر تطور الحدبة الصغيرة وتحوّلها الى رأس فقمة .

فيها تأخذ النتوءات أحياناً شكل رأس فيل البحر أو شكل اللاموس . بالتأكيد لم يحاول الفنانون تشكيل فيلة بحر أو لاموسات أو فقمات بصورة مستقلة ، حتى أن جميع الأشكال كانت تغدو تقليدية في هذه المثبرة التراثية المزيّنة بالنتوءات . أي أن المقاييس الهندسية التي تقيِّد الأداة (المثبرة) هي التي دفعت الفنان الى تعديلها باتجاه واقعي وكأنما النزوات هنا ليست إلا عابرة .

ولقد أدت أبحاث في السياق نفسه حول هنود السهول أجراها كروبر وويسلر بإشراف بواس ، الى النتائج نفسها . اكتشف كروبر أن الاراباهو Arapaho يقدمون عشر تأويلات مختلفة للمُعين Rhomboïde ؛ إن مخبري ويسلر - وهم من الذكور - أعطوا لرسوم طرزها نساؤهم دلالة عسكرية فيما هنّ رددنها الى أفكار مختلفة جداً[17] .

مما يؤكد دون لبس أن التأويلات لا تأتي إلا لاحقاً . وكما أن الرمز يلتحق بالزينة ولا يتقدمها فكذلك يسبق الشعار الطقسي الاسطورة التي تلتحق به هي أيضاً . وهنا ، ولنشدد على ذلك ، ولدت نظرية بواس ، مرة أخرى ، من تجاربه الأولى على الأرض . لقد أشار إلى أن طقساً واحداً يتردد في أرجاء كولومبيا البريطانية ، إلا أن كل قبيلة ترد أصله الى تفسير معين . ومن الواضح أن الشعائر ليست نتيجة مسرحة للاساطير التأصيلية - التي ترد الاشياء الى عللها - Etiologique ، ذلك أن هذه الأساطير ليست ، على العكس من ذلك ، سوى تبريرات عقلانية للتصور الذي يسبقها .

وقد جرى التثبت مراراً من أولوية الشعار في أصقاع عديدة على الرغم من طابعه غير الشمولي . وأكثر من ذلك يبدو أن أنساق الطقوس المعقدة لا تعبّر عن أية وحدة أساسية ، كونها تتألف من عناصر مختلفة تاريخياً[18] .

لقد ساد في فترة سابقة وفي مجال علم الأساطير تأويل القَصص على أساس العناصر الكونية وبوصفها مغامرات أبطال شمسيين وقمريين ، غير أن هذه التفسيرات السهلة فقدت قيمتها تماماً بعد دخول مبادىء بواس إطار التحليل الاتنولوجي .

إن السيرة التقليدية هي قبل أي شيء قصة قد تتلوّن أحياناً بنكهة كونية كامنة عندما تتخذ من الشمس أو القمر مرجعاً لها . ويبدو الرابط هنا ثانوياً كلما تعلّق السيناريو بأبطال متمايزين كلياً ، بصورة تجعل من هذا الارتباط غير أصيل في كل تنويعات القصة إلا في حالة واحدة - وهو بالتالي يصبح مشبوهاً حتى في هذه الحالة المتبقية على أساس المنطق التمثيلي . فهنا أيضاً تأخذ الظاهرة التي كانت حتى الآن تُقبل بسذاجة كوحدة ، مظهراً مختلفاً تماماً . فكل تنويعة من القصة يمكن أن تجزّأ الى فصول مستعارة من هنا وهناك . فالتأويل المباشر بالتعابير الشمسية مثلاً ، غير مشروع ؛ ذلك أن اعتبار

هذه الرواية التي ترجع صدفة الى الشمس كشكل أصلي اعتبار لا يخلو من تعسف . وكما أن بواس قد دافع عن الأولية الكامنة التي تتمتع بها الزخرفة فكذلك بيّن ان الحبكة ـ ما يوازي بالنسبة لنا القصة الرائجة ـ قد تمثل بسهولة الظاهرة الاساس التي قد تكون المحدث فيها بعد ـ أو قد لا تكون ـ مع العنصر التفسيري[19] .

وبالذهنية نفسها اهتم بواس بالطوطمية ، التي بلغ اللغط حولها أشده ، على الرغم من تحذيرات تايلور الرائعة . فلقد بدت الطوطمية بدورها كوحدة مصطنعة ، إذ استخدمت الكلمة نفسها للدلالة على ظواهر لا تربطها سوى تماثلات سطحية .

والواقع أن أصل هذه الروابط المختلفة لا يقع في المدار النفسي وحده ولا في المدار التاريخي وحده . وقد صيغت أفكار بواس هذه من قبل غولدنوايزر Goldenweiser مع بعض الاضافات الشخصية[20] .

واعتبر بعض علماء الاناسة تفكك المفاهيم التقليدية بمثابة خسارة ، وبدت طريقة بواس كطريقة نقدية صرفة ، تفتقد الى البناء . فعندما يُعيّن الرسم وبيانه ، الحكاية الشعبية وبطلها الكوني ، الطقس والاسطورة التي تؤصّله العشيرة وتسميتها الطوطمية كوحدات مزيّفة ، تتبخر اشكالية البحث عن أصل عام لكل نوع من هذه الظواهر فتبدو هذه الظواهر حينئذٍ من منظور أقرب الى المألوف ، وتظهر سلسلة من الاشكالات المخصوصة والمشروعة . أما السؤال حول كيفية تطور « الطوطمية » فيبدو خالياً من أي معنى . وإننا نتساءل بالاحرى لماذا وكيف تحمل هذه العشيرة أو تلك ، أسماء حيوانات ، ولماذا ترتبط هذه الاسماء بطقوس سحرية هنا وبمنحوتات فنية هناك ؟ وهكذا . . . .

إن التحرر الذهني الذي ندين به الى بواس هو شبيه بذاك الذي نبلغه كلما استبدل العلم نزعة واقعية مفهومية جافة تقوم على تصنيف متسرّع بظواهرية دقيقة صارمة .

الوظائفية

لا بد من استكمال هذا التحليل بالمسلّمة القائلة بأن الحضارات ليست مجرد تجميع لعناصر منفصلة ، بل كيانات شاملة . يتخطّى بواس ، من خلال مقاربته الوظائفية على الرغم من أنه يأتي بعد باشوفن Bachofen وفوستل دي كولانج Fustel de Coulanges ، علماء الاناسة الآخرين عشرات السنين . وإننا لنجده ابتداء من عام 1887 يحارب العروض التقليدية في المتاحف الشاملة ذلك أن أي نموذج حين يعزل « تغيب عنا دلالته » قد يكون الناقوس الخشبي مثلاً آلة موسيقية ، أو آلة ضرورية للطقس وهكذا يمكن أن يكون لشيئين متشابهين ظاهراً دلالتان مختلفتان تماماً . « فالفن

والطراز المميّزان لشعب معينّ لا يمكن أن يفهما الا بدراسة انتاجهما من منظور مجمل ، تلك كانت نظرة بواس الثابتة ، وقد جاءت بموضوعة مركزية دارت حولها دراسة قام بها أحد تلامذته المقرّبين[21] .

إننا لا نقر حين نلحظ وظائفية بواس إقراراً تاماً بانتمائه الى هذه المدرسة . إن تنبيه بواس هو راهن ونافع دون شك ، غير أن عقيدته كانت منطلقاً لمبالغات لا تخلو منها كتابات أتباعه الذين يبدون أقل تحفظاً منه وإننا لا نشك في أن الكثير من العناصر المؤلفة لحياة شعب معين ، ليست مكونات عارضة ، ولكن لم يثبت قطعاً ترابط جميع الخصائص فيما بينها ، أما ما بذل من جهد في هذا الميدان فلم يتخطَّ أبداً تبيان العلاقة بين الفن والماورائيات مثلاً ، وبين المشاغل الاقتصادية والأفكار السحرية ، أضف الى ذلك انه كيف يمكننا الوصول الى معرفة الجوهر الكامن في حضارة ما ؟ بالتأكيد بوسيلة وحيدة وهي دراسة عناصرها دراسة مكثفة .

ليس أمام التحليل من طريق مزيّن بالرياحين إلا إذا طغت العرافة على الطابع العلمي الدقيق . وأخيراً رغم صحة القول بأن لا دلالة للواقعة من حيث كونها معزولة ، فإن ذلك لا يستتبع ان العلاقات الاساسية الحيوية دون غيرها تترسخ في متن نظام ثقافي مخصوص يصور كنظام مغلق . تبرر هذه الدقائق النقدية البديهية التي لا تنال من بواس بل مما طرأ على موقفه الصادق من تشويهات ، القيام بدراسات قد يعتبرها الباحث الوظائفي المتحمس ، اليوم ، من الحرمات أو اللعنات . فقد يكون للناقوس الخشبي أو النعارة شتى أنواع الدلالات ، ولكن تبقى هنا واقعة يمكننا وضعها تحت هذا العنوان . وقد يكون لتقصيّ هذه الواقعة فائدة (وإن لم تكن مطلقة) من منظار تقني توزيعي Distriutif ، وإلا فإننا نقوم عشوائياً بتقليص حقل أبحاثنا ، وإن هذا ما قصده ماماً رادين Radin عندما دعي الى تقييد الدراسة بهذا الجزء من المعطيات ، الذي يؤسس مباشرة الثقافة بوصفها كلاً متكاملاً»[22] غير أن الاتنولوجية لا تستطيع إذا ارادت أن تكون علم الثقافة ان تكتفي بهذه المقاربة .

تظهر الحياة القبلية كمجرد جزء من الثقافة الإنسانية يُقيَّد ، لتسهيل الامور ، بحدود اعتباطية ، فتصبح الروابط ممكنة في كل الاتجاهات ، بالمميزات المشتركة بين القبائل ، بالثقافات المجاورة ، وبالاطار الجغرافي المادي .

وكي نعود الآن الى بواس ، فلا بد من فهم موقفه الوظائفي من خلال علاقته بالممارسات الاتنولوجية التي استدعته . أما بالنسبة للعديد من الأناسين الأقل منه شأناً فلم يكونوا في نهاية الأمر سوى تجار أثريات يجمّعون طرائف غريبة تمثل عادات أو معتقدات ويصنفونها تصنيفاً امبريقياً ، وهكذا جمعت ظواهر متناثرة ـ كما هي حال

الطوطمية ـ على أساس تشابه سطحي فيما بينها . رافضاً سلوك السبيل السهل ، استطاع بواس نظراً لاحساسه بالمختلف والمعقد في الحياة الاجتماعية ، التمييز بين التشابه والتنافر من الخصائص . لقد شدد بواس على ضرورة التثبّت من قابلية الظواهر للمقارنة قبل وضعها في مرتبة واحدة ، وهي خاصة لا تتحدد إلا انطلاقاً من حقل هذه الظواهر . ولقد شدد بخاصة على عدم مشروعية الجمع بين شعوب مختلفة على أساس سلوكها فقط ذلك أن المشاعر المتماثلة هي جزء أساسي من أية ظاهرة تتناولها الدراسة . وانه لا يمكن أن تُرد أُضحية الاطفال باسم الجماعة ، بدقة ، إلى أمثلة أخرى من « القتل » بل الى أشكال نفي الذات[23] . وها هنا بالتأكيد شكل مختلف تماماً عن الصوفية الشمولية .

الجغرافيا والتاريخ

لا تظهر فطانة بواس في أي موضع كما تظهر جليةً في موقفه من الجغرافية والتاريخ .

ممارساً بدايةً البحث الجغرافي ، قادته تجربته وسط الاسكيمو الى تخطّي أوهامه حول المحيط الفيزيائي ، الذي رأى فيه ، أساساً ، مصدر ضبط وليس مصدر إبداع ؛ وهو يظهر التشابك الذي يربط ثقافات مختلفة تماماً بمحيط متماثل ، أي غلبة العوامل التاريخية على العوامل الجغرافية ، مردداً هكذا رأي راتزل ولكن بشكل أشد تماسكاً . ويميّز بواس في بعض دراساته الاولى بين ميلين علميّين : يحاول الفيزيائي تحويل الواقع الى عناصر بسيطة ، أما عالم الفلك فيكتفي بالعموميات ، محاولاً فهم الظاهرة المعقدة من حيث كليتها إن لكلا الميلين مشروعيتها ، ولكن نظراً لتعقيدات الجغرافية ومن ثم الانتولوجية تبقى الطريقة الثانية الطريقة الانجح .

وهاكم ما قاله بواس : « لقد وقفت مع اولئك الذين حرّكتهم الجاذبية الفعلية لظاهرة ما كانت تبدو متوحدة في حين أنه ربما يمتنع رد عناصرها الى علة مشتركة » . وبفعل تعقيد المعطيات الثقافية لا ينصح بواس بالبحث عن السنن : « إن للظواهر الثقافية طبيعة معقدة الى درجة تجعلنا نشك في إمكانية الوصول الى سنن ذات مصداقية » . فما نستطيع أن نقترحه من سنن سوف يكون « بالضرورة غائماً . . . أو بديهياً الى درجة خلوّه من أية فائدة فعلية في إطار فهم حقيقي » . لقد اعترف تايلور ، كما سبقت الاشارة اليه ، بالطابع المعقد للوقائع في معظم الظواهر الثقافية ، غير أنه ترك مجالاً غير محدد قابل لتطبيق السنن العامة[24] .

ولكن الظاهرة الثقافية لا تعقل من وجهة نظر بواس ، إلا انطلاقاً من ماضيها . من هنا ، وبفعل تعقيد هذا الماضي ، يمتنع اثبات التعميمات المتقضية في الزمان كتلك

التي تقوم بها الفيزياء بقدر ما تمتنع التعميات التي لا تأخذ العامل الزمني في الحسبان . إن الحسب بالأب مثلاً لا ينحدر بالضرورة من الحسب بالام كما كان لمورغان وماك لينن ان يؤكداه .

مندفعاً انطلاقاً من وجهة نظر بواس في هذا الشأن وهي لا تخلو من الجدة والاصالة وقد بدت وكأنها أثبتت بصورة نهائية ، قام سوانتون Swanton ببحث أدى الى رفض التحقيب التقليدي ، وهو قد أصبح مرجعاً لدراسة هنود أميركا[25] . لقد أثبتت نهائياً ان الحالة غير العشائرية سبقت في أميركا الشمالية الحسب الاحادي ، وهو قد رفض انطلاقاً من هذه الطريقة اتخاذ الموقف الذي طالما اعتبر مسلمة وهو أن الظواهر الاسترالية هي الأقدم وأن متوالية الاحداث في استرالية هي معيار للجماعات البشرية كافة . وعندما شدد سوانتون على أنه يجب ، قبل أي شيء « دراسة كل منطقة بذاتها الى أقصى ما يمكن » ، كان يعبر عن أمر أساسي في برنامج بواس . هذا الاحساس بالتنوع يفصل من حيث مبدئه، بواس عن القائلين بالتوازي Parallélistes . ومن النقاط التي غالباً ما تنسب اليه بإصرار إنما حقيقة التقاطع والإلتقاء : في ميدان الثقافة لا تعود الآثار المتشابهة الى الاسباب المتشابهة فقط بل أيضاً الى الاسباب المتباينة . « فنادراً ما يمكننا إثبات أسباب متشابهة لاختراعات متماثلة ، نظراً لتعقيد العناصر التي تؤثر على الذهن البشري تأثيراً شديداً . غير أن أثرها يبقى مجهولاً الى درجة أن أي محاولة لإيجاد اسباب متشابهة لا يمكن إلا أن تفشل ، أو أن تقتصر على فرضية مبهمة[26] .

علينا أن ننظر الى وجهة بواس التاريخية في ضوء إحساسه العميق بالتنوع الثقافي ، يفسر كرهه للوحات المعممة التي يقدمها القائلون بالانتشار بقدر ما يفسر رفضه لترسيمات القائلين بالتوازي ، ذلك أن دعاة الانتشارية يختزلون تاريخ الثقافة الى التفاعل بين عدد ضئيل من التركيبات الثقافية الأساسية . مستعيداً مسار الوجود الانساني الطويل لم ير بواس أي عنصر يسمح بمثل هذه الصياغة التبسيطية . فلكل جماعة تاريخها الفريد الذي يعود من جهة الى أسباب داخلية والى التأثيرات الخارجية من جهة أخرى ، ولا بد أن تعود هذه التمايزات الى فترة قديمة جداً . فإذا لجأ اليوت سميث Elliot Smith الى تفسير مجمل فنون المتوحشين وعاداتهم بوصفها بقايا مترسبة من الحضارة المصرية التي انتشرت كوحدات مركبة مع تطور النقل البحري ، يتعرض بواس معتبراً انه في حين أن العناصر الفريدة المنفصلة قد تستمر الى ما لا نهاية ، « فإن استمرار الخصائص الثقافية التي لا تترابط ترابطاً عضوياً ، استمراراً متناسقاً يعتبر نادراً جداً » .

وهكذا عبر القرون ، كان لا بد من أن تُفكك تركيبات اليوت سميث وان يعاد جمعها بصورة مختلفة ، مهما تكن المنطقة التي بلغتها[27] .

تبعاً لموقفه هذا ، لا يعيد بواس إعادة بناء التاريخ على نطاق واسع ، ورغم أنه كان على الأرجح أشد معاصريه الفذّ مع الاتنوغافية العالمية لم يفتش عن تحقيب لتاريخ الثقافة من حيث شموليته . وهو حتى فيها يختص بأميركا ، لم يقم سوى برسم الخطوط الأولية لمجرى التطور بإيجاز شديد، وذلك في خطاب مأدبة لم يعلق عليه هو نفسه أية أهمية[28] . وإذا افترضنا وجود تنوع ثقافي خلال آلاف السنين وعدم استقرار يصيب الجماعات بدرجة متفاوتة وفقاً لاوضاعها وعلاقاتها المخصوصة ، فإن إعادة بناء دقيقة لن تكون ممكنة إلا بعد أبحاث معمّقة جداً . لهذا لا يمكننا إقامة تحقيب إلا لجزء طفيف من مجموع الشعوب . ويفضل بواس ربط سيبيريا الشمالية الشرقية بكولومبيا البريطانية على صياغة لوحة عامة تشمل العالم الجديد ، هذا العالم الذي لا يتناول بواس صقعه الجنوبي أو الشمالي .

ويعود هذا التقييد للبحث الى رفض بواس بعض المبادىء التي اعتمدها آخرون في ترميم الماضي . وهو لا يرى أن مساحة التوزيع متناسبة مع أقدمية الخصائص . كما أنه لا يعتبر أن المنطقة التي تشهد الكثافة الاكبر هي المركز الاصلي للإنتشار .

لا يولي بواس أية أهمية للنقد القائل بأن (مثل هذا) النقص في التركيب أو الاستقراء التاريخي يستتبع عدم الاكتراث « بالمسائل الكبرى التي تطرحها فلسفة تاريخ الحضارة الإنسانية » . إنه يشعر ، دون شك ، أن استخلاصاً تركيبياً مقبولاً قد يُستخرج احياناً من عدد كافٍ من الدراسات الاقليمية المعمّقة . وتتضمن مقاربته ، في الوقت نفسه ، تعويضين : برهان دقيق على الصلات التاريخية وأضواء جديدة على الاواليات الناتجة عن مثل هذه الصلات . تبدو مقاربة بواس للمسائل التاريخية موثقة جيداً بأبحاثه عن الأساطير وأعماله حول بعثة جوزيب Jesup في شمالي الباسيفيك .

وكما أشرنا مراراً ، لم يسبق ابداً ان أنكر كلياً الانتشار . إلا أن نظرية التوازي دفعت إلى أقصاها من قبل برينتون الذي فسّر التشابه ، حتى بين قبائل متجاورة ، على أساس مبدأ وحدة الجبلّة النفسية .

إلا أن هذا التفسير سرعان ما انهار أمام أوّل عمل لبواس حول كولومبيا البريطانية . فلو كان موقف برينتون صحيحاً ، لكان التجاور بين الجماعات عاملاً لا أهمية له . إضافة الى التنويعات القصوى لما كانت لتختلف عن تنويعات القبائل الأكثر تقارباً . والواقع أن اسطورة الغراب ، تبدو متكاملة الصياغة في الشمال وهي تفقد من أهميتها كلما تقدمنا جنوباً . فالسيناريو ليس إذن نتاجاً مستقلاً لنفسية جماعية ، ذلك أنه قد تشكل في نقطة ما ثم تناقلته القبائل من قبيلة الى أخرى .

وبعبارة أخرى فمِزاج المُغامرات ، التي نجدها في أجزاء هذا الحقل ، لا تنفك عن الموقع الجغرافي ، أي أنها لا ترتبط بالذهنية المشتركة . إن الإتقان الذي بلغه هذا المنطق لم يتجاوزه بواس نفسه ولا أحد غيره . وما يثيرنا هنا هو قدرة هذا العالم على تحويل الجدل العقيم حول التوازي والانتشار الى نقاش فعلي حول مسألة علمية ثم إيجاده حلاً نهائياً لها[29] .

تبقى القدرة على تحديد المسائل وإيجاد الحلول الواضحة ما يميّز بواس Boas عن راتزل Ratzel . غير مكتفٍ بالهجرات العامة التي تحرك الشعوب، والأفكار التي تقود الى مشاعية ثقافية عالمية دون تميز ، يهتم بواس بخصائص الصلات بين الجماعات القابلة للبرهان أكثر مما يهتم بإمكانية حصولها. ولا تصبح الحجة منهجياً من خلال الاشارة الى التشابهات المعزولة بل بالتفتيش عن عدد من الظواهر الثقافية المعقدة داخل منطقة متصلة تغيب متى تم تجاوز حدودها أو تصبح جزئية . وحدها الحجة الصادقة تتضمن تأكيد الانقطاع في المتصل الجغرافي . وعلى هذا الأساس يرفض بواس نظرية راتزل حول علاقة اوقيانية ـ اميركية لا بوصفها غير قابلة للتصوّر بل بوصفها غير مبرهنة ، رافضاً بنفس التوجه الذهني علاقة بين بعض الانعكاسات ونقاط الإلتقاء في الاساطير الاوقيانية والاميركية : « إننا نود ايجاد برهان قاطع على الانتقالَ وليس مجرد دليل على هذا الإنتشار . وعلينا انطلاقاً من هذا الهدف أن نتمسك بالضوابط التي تقينا من الزلل ألا وهي : تعقيد الخصائص المقارنة والتوزيع المتصل »[30] .

ما هي إذن النتائج المستندة الى هذه الاوليات والى أبحاث بعثة جوزيب Jesup ؟ لقد برهن البعض انه كان لقبائل شمال شرق أميركا في وقت معين ، علاقات حميمة مع شعوب آسيا في العصر الباليوليتي Paléolithique . وإن هنا خاصة توازي من حيث القصص الشعبية المعقدة بين السيبريين الشرقيين وهنود كولمبيا البريطانية ، فيما لا يوجد أي تشابه مماثل بين السيبريين الشرقيين والإسكيمو الذين يحتلون الآن موقعاً وسطاً .

لهذا ، يستخلص بواس أنه كان لا بد للإسكيمو الآتين من الشرق من أن يتموضعوا بين هاتين الجماعتين اللتين كانتا تشكلان كتلة شعبية متواصلة ضخمة . هذا التجاوز المستجد نسبياً بين الاسكيمو وأهل سيبريا الشرقية يُفسّر اشتراكهم في العديد من الخصائص الاقتصادية . والحقيقة أن الاسكيمو لم يتبنّوا الفكرة الآسيوية المتعلّقة بتدجين الرّنّة ، لا بل أن الأمر يفسر بعدم تمكن القبائل المجاورة لمضيق بيرنغ Détroit de Béring من حيازة الرّنّة إلا منذ قرون قريبة .

رابطاً كل هذه الاكتشافات باكتشافات في مناطق أخرى من العالم الجديد ، يرسم بواس بصورة عامة تاريخ الحضارات الاميركية . وهنا أساساً منطقتان : القبائل الهامشية أي

قبائل الاركتيك والشمالية الغربية وكاليفورنيا التي تمثل الحضارة البدائية أي حضارة الصيد بمختلف تنويعاتها المحلّية ، والحضارات الزراعية في أميركا الوسطى والبيرو وجنوب المكسيك . أما الحضارات المتبقية فناتجة عن تأثيرات أميركا الوسطى وتندرج الى حد ما في إطار الحضارة البدائية .

هذه الاستنتاجات التاريخية لا تخلو من أهمية كبرى ، وتبقى أساسية بالنسبة للابحاث حول الحضارات الاميركية .

لم يكن بواس راضٍ بصورة خاصة عن نظريته حول هجرات الاسكيمو ، وكان يقترح إجراء اختبار حاسم .

ولما كانت لجماجم الاسكيمو خصائص مميزة جداً ، فقد اقترح بواس إجراء حفريات في الالسكا لجمع بقايا المقابر ، وإذ ما أظهرت الطبقات الاقدم نماذج من غير الاسكيمو ، فإن قدوم الاسكيمو من الخارج يصبح ثابتاً .

ولا بد من أن نشير هنا الى نتيجة أخرى من نتائج بعثة جوزيب . فلقد أقيم البرهان على أن العديد من القبائل من فئة ساليش Salish قد جرى استيعابها وهضمها بدورة لاحقة ، في الحضارات الساحلية الاكثر تطوراً في كولومبيا البريطانية . وأنها قد استعارت ، بخاصة ، نظاماً عشائرياً استبدلت به تنظيمها العائلي السابق . وهكذا ينقلب تحقيب مورغان بما يختص بهذه السلسلة من الشعوب ويدحض ويفقد صفته كسُنّة عامة واننا نلحظ مجدداً كون الاستنتاجات الاساسية لا تستنبط من التفكر المجرد بل انها تنتزع مباشرة من البحث العياني .

وقبل أن ننتهي من هذا التحليل لموقف بواس من الانتشار ، نتوقف عند نقطة أخيرة . لا يرى بواس في إثبات العلاقة التاريخية إلا خطوة أولى بخلاف اللذين يكتفون بها . فمن المهم أن ندرك لماذا استعيرت بعض الخصائص وكيف دمجت بالثقافات التي استعارتها . ما هو ، مثلاً ، دور الرواد ، من الرجال والنساء ، في إدخال الافكار الجديدة ؟ لماذا ترفض بعض الخصائص الثقافية فيما يجري تبني غيرها بسهولة ؟ كيف يُعاد تشكيل العناصر المستعارة ؟ ما هي الابتكارات التي تطلقها ؟ تلك هي المسائل التي يدرسها بواس بوصفها « شروط التغير الدينامية » . إنها تقود الى توسيع متطرد للاستقصاء الحقلي التقليدي . فإضافة الى تصنيف الوقائع وفق النموذج المتضمن في دراساتنا المفردة السائدة نجدنا بحاجة الى معطيات إضافية « حول كيفية انفعال الفرد تجاه مجمل محيطه الاجتماعي ، إضافة الى الاختلافات في الرأي وطراز المباشرة والفعل التي نجدها بين الاجتماعات البدائية والتي تحدث تغيرات عميقة »[31] .

تلخيص

يبقى إظهار أهمية بواس لاولئك الذين لم يقيموا علاقة شخصية معه من المهام الاشد صعوبة . ذلك أن أعماله هي كناية عن مجموعة مفارقات . فنحن أمام رجل لا يملك أية حيلة ويحتقر ما يمكن ان يجذب الطلاب ، غير أنه أعد أو أثر على العديد من علماء الإناسة . إنه عالم يضبط الأدبيات الاتنوغرافية التي تشمل العالم كله ، ولا يضاهيه في ذلك أحدٌ ، ولكنه في الوقت نفسه لم يلجأ أبداً الى إختصار مفاهيمه في دراسة مفصلة على غرار راتزل في Volkerkunde . أما نقاده فيأخذون عليه عجزه عن صياغة أي تلخيص تركيبي ، في حين يعلم مساعدوه أنه كان صاحب رأي في كل مسألة إناسية ، غير أنه اعرض عن البت في أية مسألة لم يكن له فيها برهان قاطع .

إننا لا نشك في أن إستخلاصات هذا العلامة المستقل قد أضاءت عدة إشكالات، ولكن هذا الأمر لا يتضح من خلال نهجه ولعل من أعظم المفارقات، الا يترك هذا الباحث المثابر، الذي لا يعرف الكلل والذي كان يدعو الى رؤية ثقافية شمولية ولو دراسة مفردة مكتملة واحدة حول قبيلة ما . لقد نشر آلاف الصفحات حول الكواكيوتل Kwakiutl ، لكنه لم يجمع أبداً هذه المعطيات في مؤلف واحد . فهوهنا أيضاً قد وقع دون شك تحت وطأة الوساوس . فمن جهة لا بد من جمع الوقائع الخام قبل أن تندثر ومن جهة أخرى لا بد من توفير المعطيات التي تتضمن تفسيراً نهائياً .

إن هذا النفور الواعي تجاه كل ضبط معرفي هو الذي يؤدي الى يأس الكثير من القراء ويقود الى سوء الفهم . فالمتعطش الى الضبط والتنظيم المعرفين لا يتفهم أن يتقدم العالِم من مسألة إلى أخرى دون أن يُعمم ما ينتج عن حلٍ مخصوص تمكن من التوصل اليه . فمثلاً اقترح بواس ، مرةً ، تفسير تطور الطوطمية في كولومبيا البريطانية على أساس الاعتقاد بتوارث الروح التي تحمي الفرد . ولقد دار النقاش حول هذه الفرضية كما لو كانت نظرية حول الطوطمية وهو ما رفضه بواس بحزم « . . . انه من المتعارض مع المباديء المنهجية التي أقف عندها ، ان يُسمح بالتعميم انطلاقاً من الظواهر المكتشفة في نطاق الكواكيوتل وأن تفسر على أساس نموذجها مجمل الظواهر الطوطمية »[32] . ذلك هو موقف العالم الذي يثق في تضاد مع الفيلسوف . وهذا ما أوضحه إرنست ماش حين قال « يبدو الضبط التركيبي والتبسيط الترسيمي بنظر العالم الذي يكتشف دائماً خصائص جديدة في كل حلٍ هام لمشكلة ما ، متسرّعين وهو يتركها بترحاب للفلاسفة « المتمرسين »[33] .

وما يربك أكثر، أولئك الذين يتفقون مع بواس في نظرته الإناسية، انما عدم تفصيله أسباب تبديله لآرائه . فلقد كان عام 1909 يقبل بأن أميركا كانت ماهولة بالمغول

الاقدمين الذين هجروا من اوروبا عبر الاطلسي . أما في التحليلات اللاحقة فنجده وقد تجاهل هذه الإمكانية أو ألغاها[34] . وكذلك تسلم تقاريره الاولى باعتقاد سكان كولومبيا البريطانية بالجنون ، أي إستحواذ الجن على الإنسان، وها هنا نص حول ذلك غاية في الصراحة : « في الرقصة الثانية يظهر المبتدىء وقد وضع قناعاً يمثل الروح الذي استحوذ عليه » أما في الكتابات اللاحقة فتبدو هذه الظاهرة من الظواهر المتمية للعالم القديم : « من جهة أخرى يبدوهذا المعتقد غريباً تماماً عن القبائل الاميركية . . فقد تهاجم الارواح الانسان إلا إنّها لا تخترقه أبداً »[35] . ويبقى هذا التناقض غير مبرر في حدود معرفتي ، في إطار أي موضع آخر .

وهاكم موضوع أهم يظهر بعض التناقضات في مبادىء التفسير . لقد سبق أن أشرنا الى وجهة نظر بواس التي لا تعتبر الحضارات البدائية كحضارات ثابتة . إن هذا ثابت دون شك ، إلا أن استخدام بواس له في نقده للانتشارية لا يخلو من إحراج في ضوء واحد من استنتاجاته الكبرى . يأخذ بواس على الإنتشاريين الانجليز تأكيدهم : « إنه بإمكاننا أن نجد راهناً عادات أوسطية قديمة لم تتغيّر عملياً ، في أصقاع مختلفة من العالم »[36] .

غير أننا سبق ورأيناه يناضل لاثبات علاقة بالغة القدم بين الهنود والأسيويين في العصر الباليوليتي مستنداً الى التشابهات الاسطورية . إن هذا يستتبع بوضوح كون الحكايات قد استمرت تتردد خلال ألوف السنين . وإذا كان من سبيل للتكامل بين هذين الموقفين فإنه لم يشر إليه . أخيراً يوجد نقص ملفت في التعريف فيما يتعلق بالتوزيع الجغرافي بوصفه معياراً للاقدمية .

فمن ناحية يرفض بواس أن يجعل من وجهة نظره هذه مبدأ عاماً ، هذه الوجهة « التي يمكن أن تطبق هنا أو هناك » ، وهو يحتج خاصة على سبندن Spiden وويسلر Wissler وكروبر Krober لترميمهم الحقب الاميركية انطلاقاً من هذه الفرضية . غير أنه يظهر بالمقابل الأناشيد والسير التي ترد في أحد تقاريره بوصفها عمارمتر عليه في كل مكان أو « أشكالاً أصيلة من النشاط الأدبي » ، كما انه يؤكد ، وبالذهنية نفسها ، أنّ الزواج سابق على الطوطمية . « إن الانتظام بالجماعات القرابية وبالتالي العمل بالزواج الخارجي ظاهرة شاملة . أما الطوطمية فليست كذلك » . ويبرر أيضاً مشروعية الحكم على أقدمية ظاهرة اخلاقية انطلاقاً من شموليتها . « فاستخدام الحجر والنار واللغة بالغ القدم وهو الآن أمر شامل . ويمكننا على أساس هذه القاعدة نفسها أن نحكم بأن الزواج الخارجي هو بدوره ضارب في القدم» . ونفهم من كلام لاحق له « أنه يبدو مبرراً في بعض الحالات أن نستدل من الانتشار الشامل لواقعة ثقافية مخصوصة

على أقدميتها الدهرية ، ثم تثبت ذلك بعد أن نوفق الى تبيان أصلها الغابر من خلال البراهين الأثرية»[37] .

غير أن بواس لا يقصد بالتأكيد ، حصر المصداقية بالحجج الاثرية دون غيرها ، كونه يوافق على أقدمية اللغة والأناشيد . وها نحن دون أي دليل يهدينا لتقويم المبدأ . فمثل هذه العبارات « هنا وهناك » « في بعض الحالات » ليست معايير كافية في غياب تحديد أدق للمجال الذي يتضمن الدقة المصداقية . إذن قد لا يخلو هـذا النفور من العرض المنتظم للأفكار من بعض المبالغات . فمثلما يفعل تايلور ، حين لا يقوى على تحديد إطار «السنن العامة» في مقابل التاريخ المخصوص ، يضعنا بواس في مأزق منهجي .

يبقى التقويم الموضوعي للنتائج التي حققها بواس شيئاً مهماً ولكن لا بد لأي تقويم من توافر الذوق الشخصي الذي يستدعيه الحكم الفني . فالذين لا يفصلون الانتولوجية عن الأدب لن يجدوا ما يجذبهم في أسلوب بواس ، هذا الأسلوب الذي يعتمد الايجاز ولا يطمح الى الصيغ الأدبية . ولكن حتى الذين يعتبرون الإناسة علماً كان تعاطفهم معه متفاوتاً .

وكما كتب بواس في تأبينه لفيرشو Virchow « قليلون هم علماء الإناسة الـذين يتحمـلون للحقيقة بشيء من التعقل يُتيح لهم بأن يكونوا دائماً واعين بوضوح ، الحدود بين النظريات الجذّابة والمعاينة التي هي ثمرة عمل شاق ومسؤول »[38] .

هؤلاء الأناسون الذين يطرحون التعميمات الجريئة لا بد وأنهم خائبون . فأهمية بواس لا تأتي إذن من صياغته المنتظمة للوقائع بل من مقاربته المستقلة لمثل هذه المواد ، ومن تصنيفه الجديد لها ، ومن قدرته على تحديد المسائل التي بقيت حتى الآن دون صياغة ، ومن تركيزه على ضرورة إيجاد حل منهجي دقيق . وعلى هذا الأساس يبقى بواس فريداً لا يوازيه أحد من معاصريه . لا بل ان سطحيتهم لا تلبث أن تنكشف في مرآته .

مراجع الفصل التاسع

(1) Theobald Fischer, «Die Dattepalme, ihre geographische Verbreitung und culturhistorische Bedeutung», dans Ergänzungsheft n 64 zu Petermam's Mitteilungen, Gotha, 1881.

(2) انظر رسالة فيشر الى لوفير ناشر : .Boas Anniversary volume, VIII, New York 1906

(3) F. Boas, «Das Fadenspiel», AGW-M 18: 85, 1888. «Poetry and Music of Some North American tribes», Science, 9: 383-385, 1887.

(4) Handbook of American indian Languages, 1: 60 (Washington. 1911).

(5) William Jones, «Fox Texts», AES-P 1, New York, 1907; idem, «Ojibwa Texts», AES-P 7, New York 1917, Ella Deloria «Dakota Texts» AES-P 14, New York, 1932. Archie Phinney, «Nez-Perecé Texts», CU-CA 25, New York, 1934.

(6) F. Boas, «Ethnology of the Kwakiutl», BAE-R 35: 1104 sq., Washington, 1921.

(7) F. Boas, «The Ethnological Significance of Esoteric Doctrines», science, 16: 872 sq., 1902
ما يوليه المؤلفون من جميع الاتجاهات للتفسيرات الفردية يجد مصداقاً لامعاً عنه في كتاب ثورنولد:
Menschen der Südsee, stuttgart, 1937

(8) Emilie Demant, Das Buch des Lappen Johan Turi, Frankfurt am Main, 1912

(9) Paul Radin, Crashing Thunder, New York, 1927 (publié originellement sous le titre «The Autobiography of a Winnebago Indian», UCPAAE 16: 381- 473).Truman Michelson,«The Autobiography of a Fox Indian Woman», BAE-R: 40: 295- 349, 1925; idem, «The Narrative of a Southern Cheyene Woman», SI-MC 87, n 5, Washington, 1932.

(10) Elsie Clews Parsons, «A Pueblo Indian Journal», AAA-M, 32: 6, 1925.

(11) The Mind of Primitive Man, 271 sq.

(12) E. B, Tylor, Primitive Culture, 1: 72; 2: 339.

(13) F. Boas, «The History of Anthropology», dans Science n.s. 20: 517, 1904.

(14) The Mind of Primitive Man, 204-206.

(15) Ibid., 197-243.

(16) «Decorative Designs of Alaskan Needle-cases: A study in the History of Conventional Designs», USNM-P 54: 321-344, 1908.

(17) A. L. Kroeber, «The Arapaho», AMDH-B 18: 144, 1902 Clark Wissler, «Decorative Art of the Sioux Indians», ibid., 273, 1904. F. Boas, Primitive Art, 88- 143, 1927.

(18) F. Boas, «Die Entwicklung der Geheimbünde der Kwakiutl-Indianer», Festschrift für Adolf Bastian, 441, Berlin, 1896. Cf. Paul Radin: «The Ritual and Significance of the Winnebago Medecine Dance», JAFL 24: 149-208, 1911. Leslie Spier: «The Sun Dance of the Plains Indians: Development and Difusion», AMNH-AP 16: 451-527, 1921.

(19) F. Boas, Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste, Berlin, 1895. T. T. Waterman,

«The Explanatory Element in North American Mythology», JAFL 27: 1-54, 1914.
(20) F. Boas, «The Origin of Totemism», A A 18: 319-326, 1916. A. A. Goldenweiser, «Totemism, an Analytic Study» JAFL, 1910. Réédité dans son History, Psychology and Culture, 213-332, New York, 1933.
(21) F. Boas ,«The Occurence of Similar Inventions in Areas Widely Apart», Science, 9: 485 f, 1887; idem, «Museums of Ethnology and Their Classification», ibid., 587-589. Herman K. Haeberlin, «The Idea of Fertilization in the Culture of the Pueblo Indians», AAA-M 3: 1-55, 1916.
(22) Paul Radin, The Method and Theory of Ethnology, 27, New York, 1933.
(23) F. Boas, The Mind of Primitive Man, 192.
(24) F. Boas, «The Aims of Anthropological Research», Science, 76: 611, 1932; idem, «History and Science in Anthroplogy», AA 38: 137, 1936; idem, «The Study of Geography», Science, 9: 137-141, 1887. E. B. Tylor: Researches, 3 sq.
(25) John R. Swanton, «The Social Organisation of American Tribes», AA 7: 663-673; idem, «A Reconstruction of the Theory of Social Organization», Boas Anniversary Volume,166-178, 1906.
(26) F. Boas, «The Occurence of Similar Inventions in Areas Widely Apart», Science, 9: 485 sq., 1887; «The History of Anthropology», ibid., 20: 513-524, 1904.
(27) F. Boas, Primitive Art, 6sq. idem, «The Methods of Ethnology», AA 22: 311-321, 1920; idem, «Evolution or Diffusion?». AA 26: 340-344, 1924: idem, «The social Organisation of the Tribes of the North Pacific Coast», AA 26: 323-332, 1924.
(28) «The History of the American Race», Annals N.Y. Academy of Sciences, 21: 177-183, 1912.
(29) Daniel G. Brinton, The Myths of the New World, 172 sq., Philadelphie, 1868. F. Boas, Indianische Sagen von der nord-pacifischen Küste Amerikas, 329 sq., 1895.
(30) F. Boas, «Die Resultate der Jesup-Expedition», OCA-P, Separat-Abdruck, 6 sq., Wien, 1909. Idem, «Mythology and Folk Tales of the North American Indians», JAF 27: 381 sq., 1914.
(31) F. Boas, «Evolution or Diffusion», AA 26: 341, 1924.
(32) F. Boas, «The origin of Totemism», AA 18: 320, 1916.
(33) Ernst Mach, Erkenntnis und Irrtum, p. VI, Leipzig, 1906.
(34) F. Boas, «Die Resultate der Jesup-Expedition», 15. Idem, «The history of the American Race», Annals N.Y. Academy of Sciences, 21: 178, 1912. Idem, «America and the Old World», ICA 21: 21, 1924. Idem, Scientific Monthly, 110, 1929.
(35) F. Boas, «The Tribes of the North Pacific Coast», Annual Archaeological Report», 1905, 246, Toronto, 1906. Idem, «America and the Old World», ICA 21: 27, 1924.
(36) F. Boas, «The Methods of Ethnology», AA 22: 317 sq., 1920.
(37) Idem, «Primitive Art», 5 sq., 301. «The Origin of Totemism», AA 18: 323 sq., 1916. «The Aims of Anthropological Research», Science, 76, 609, 1932.
(38) F. Boas, «Rudolf Virchow's Anthropological Work», Science, 16: 441-445, 1902.

الفصل العاشر

المدارس التاريخية : الإنتشاريون البريطانيون

المدارس التاريخية :

تستخدم كلمة « تاريخ » بصورة مشروعة بمعانٍ مختلفة . فهي تدل إما على توالي الاحداث وإما على وصفها ، أما البعض فيحصرونها بالمستندات المكتوبة . إلا أن الأناسين المؤرخين غالباً ما يضطرون الى الاستغناء عن الوثائق ، كونهم يهتمون عامة بالقبائل الامية التي يندر أن يتضح تاريخها من المصادر المكتوبة . لقد اخِذ على هؤلاء العلماء إذن استنادهم الى مجرد تخمينات ، غير أنهم يملكون موقعاً دفاعياً مزدوجاً: علم الآثار ، الذي يوفر ، بقدر ما يمكن استخدامه ، حججاً أقرب الى الموضوعية من السِّير المجتزءة المدوّنة في الحوليات والتقارير القديمة . إضافة إلى أن المؤرخ يقوم عندما يُفسر براهينه التوثيقية بتركيبها واستخلاص معانيها . أما الأناس فيمكنه المطالبة بمثل هذه الحرية في التصرف شرط اعتماده معايير استنباط توفّر له الدقة الكافية .

ولكن لا بد لنا من فهم مدارسنا التاريخية في ميدان الإناسة فهماً تاريخياً ، أي استناداً الى الشرط الواقعي أو الافتراضي الذي أدى الى ولادتها . هذه المدارس تتعارض تعارضاً واعياً مع « التطورية » وترفض أسسها وعقائدها مؤكدةً أنها مجرد تبسيطات ذاتية تؤدي الى تشويه الوقائع . فالتاريخ الواقعي شديد التعقيد يأبى أن يتسمر في تلخيصات بسيطة كتلك التي يُقدمها لويس مورغان Lewis H.Morgan . وكما كتب لوفير Laufer « لا يجري التطور وفق اللوحة التصنيفية الذاتية التي ترسمها المدرسة الاتنولوجية التي تاهت في متاهات التطورية »[1] .

مبدئياً يعترف المؤرخ ، الذي يحترم نفسه كمؤرخ ، بأن للتطور طابعاً معقداً وبأن كل شعب قد تعرض لمجموعة متميزة من التأثيرات ، تولدت من احتكاكه بجيرانه .

ويطرح تحديد طبيعة مثل هذا التفاعل اشكالاً رئيسياً ، ويبقى بنظر غربنر Graebner الاشكال الاساسي[2] .

ومما تجدر ملاحظته أولاً ومرة أخرى ، هو أنّ هذه العقيدة لم تكن بعد قد صيغت عندما شكك راتزل بافكار باستيان التمهيدية والتي جرى التخلي عنها فيما بعد استناداً إلى دروس غربنر Graebner وانكرمان Ankermann بشأن المجالس الثقافية الافريقية والاوقيانية[3] .

أما تايلور ، ولا داعي للتشديد على ذلك ، فقد تقبل صراحة تعقيد الثقافة وقد ذكّر دوماً بأن حياة الشعوب لم تتشكل إلا من خلال مساهمة أبنائها . نعم ان نظريته حول الدين أعطت لبعض المعتقدات أهمية متفاوتة في سلم افتراضي، غير أن العديد من مؤلفاته الأقل حجماً ، وليس أهمية ، تشهد على اعتقاده بالإنتشار . فيما تبيّن أعمال بواس في إطار كولومبيا البريطانية ، قبل أي شيء التأثيرات المتبادلة بين الجماعات القَبَلية، وكونه يستند ، بالضبط ، الى هذه التأثيرات ليسفّه التفسيرات التبسيطية التي تصوّر الأساطير كما لو أنها قد صيغت في نفس المكان الذي وجدت فيه ، وكجواب مباشر على ما تطرحه الطبيعة .

لم تكن إذن المدارس الحديثة التي صُنِّفت انتشارية بامتياز ، الاولى التي افترضت أن الاستحالات (في الأشكال الثقافية) تعود الى الاحتكاك بالخارج . وانه يمتنع أن نعتمد التمييز السهل بين معتدلين ومتشددين على أساس المعايير المستخدمة لعقد صلات القربى . لقد بيّن غربنر وهو منظّر المدرسة الالمانية في ميدان المنهجيات ، طريقتين لتحديد العلاقة الثقافية . تشابه في الشكل لا يكون من خاصيات الظواهر موضوع المقارنة ، ولا يعود إلى أسباب جغرافية ، والتشابك الطارىء بين متواليات العناصر التي تعود الى منطقتين (المعيار الكمي) ، وهما معياران ثابتان بوضوح يُطبقان في التحليل الذي تناول به تايلور لُعبة باتولّي Patolli . وليس ذلك بمفاجىء ، لأن هذه المعايير قد طبقت على الأرجح منذ أن بدأ الإنسان بمقارنة الاشياء .

إلا أن المتطرفين يعتمدون مبدئين إضافيين . الأول وهو عجز الذهن البشري عن الابتكار الذي لا يشير إليه تايلور الا عرضاً ، أما هم فيجعلون منه معتقداً مركزياً ، وفي حين انهم لا ينكرون إمكان حدوث الابتكار نفسه في مكانين مختلفين يشكّون بالأصالة الانسانية ويستبعدونها ضمناً من حقل فرضياتهم . ويضيف غُروبنر فكرة لا تخلو من فطنة وهي أنّ ما يوجد من معايير لا يدل الا على العلاقة وليس من معيارٍ يدل على التطور المستقل . من هنا لا يمكننا في أحسن الحالات تأكيد التوازي إلا بعد انتهاء

الاستقصاء تماماً وذلك بعد أن نُبيِّن امتناع البرهان على حدوث الانتشار الثقافي .

أما الثاني فيعود لراتزل ويدور حول لا صلاحية الاستناد الى التباعد أو التواصل . وليس المقصود هنا أن الانتشاريين الجذريين يقولون ببعض التفاعل بين الجماعات المتباعدة ، بل ان المسافات الشاسعة لا تحول برأيهم دون التشابه والتماثل ، وكما أن بعض الباحثين المتساهلين بشأن توزّع الحيوان يختلقون جسوراً برّية لتبرير وجهة نظرهم ، يفترض الانتشاريون على هواهم ، وجود تواصل سابق أصبح خفياً أو غاب منذ زمن بعيد .

نرى حتى الآن ان المعتدلين من أمثال بواس يتميزون تماماً ، من حيث حذرهم الشديد . فهم يرون أن قياس قدرة الانسان على الابتكار ما يزال مجهولاً ولا يمكن إذن أن يعتد به كمبدأ رئيسي ، بأي معنى من المعاني . وهم لا يعتبرون التشابهات غير المتواصلة خالية من أية قيمة ، غير أنها تبقى بنظرهم غير كافية ، طالما أن أواصر التواصل تبقى غامضة . ولكن علينا هنا أن نشير الى تمايز هام فيما بين المؤرخين الاناسيين وهو تمايز لا يتطابق تماماً مع التمايز بين اليمين واليسار . يكتفي تايلور بإثبات بعض الميزات المخصوصة ، فيما يُبيِّن بواس العلاقة بين ثقافات بأكملها ولكنه يجد عموماً هذه العلاقة بين الثقافات المتجاورة . أما راتزل فيتخلى عن مبدأ التجاور ولكنه يركز على العناصر الفريدة مثل الأقواس والدروع ، غير أن تلميذاً لراتزل فوبينيوس Fobenius يعيد الى أصل مشترك ، متجاوزاً معلمه ، مجمل العناصر الحضارية في منطقتين متباعدتين ، افريقيا الغربية واوقيانية(4) .

هذا إضافة الى أن غربنر Graebner رسم ، منطلقاً من نظرة شاملة مماثلة ، لوحة عامة لتاريخ الثقافة . كذلك راجع الاب شميت Schmidt معترفاً بفضل غربنر ، نظرياته وطورها الى حد أنه كاد يبتدع نظاماً نظرياً جديداً . وإننا أخيراً مدين لمونتاندون Montandon بمحاولته تطوير مبادىء غربنر وشميت . ونشير هنا إلى أن نظرية تعميم الحضارة المصرية العائدة لاليوت سميث Elliot Smith وتلميذه پرّي Perry تبقى مستقلة تماماً عن النظريات الالمانية .

وتوجد حالياً مدرستان أساسيتان ، واحدة المانية وأخرى إنجليزية ، تحاولان تحديد تطور الحضارة عبر المعمورة ووجود الجنس البشري . وهما تحلان بذلك مكان نظريات مورغان مستخدمتين نظاماً يشمل كل شيء بالطريقة نفسها . غير أن منهجهما يختلف تماماً لأنهما تعيدان بناء التاريخ بطريقة استدلالية . وتبقى المسألة في معرفة إلى أي مدى نجحتا في تحقيق ذلك .

يمكننا تلافي المجادلات المنهجية الطويلة ، ذلك أن النظريات المفصلة في هذا الموضوع تبقى رغم مساهمتها المهمة في ميدان منطق العلوم ، ذات مساهمة متواضعة في إطار الإناسة[5] . أما النقطة الرئيسية فليست عملياً في معرفة ما إذا كانت الظواهر التي تقارن ، متشابهة ، بل إذا كان التشابه الشكلي المفترض موجوداً حقيقة في الواقع . يعترف غرنبر نفسه بالطابع الذاتي لهذا المعيار عندما يأخذ على فون لوشان Von Luschan كونه يصنف في الفئة نفسها : التاج الايوني ، ومسند الرأس بابو إلا أنه يعتقد بإمكان تخطي الصعوبة بفضل المعيار الكمي . ولكن هذا لا يكون ذا دلالة واضحة إلا إذا جرى التثبّت من متانة المقارنات : ميزتان من الخصائص مشكوك بصحتها هما أقل مصداقية من اثنتين لا تثيران الجدل . وكما يقول غرنبر في إطار آخر ان الأمر مرهون بما يواجهه عالم الإناسة : أي ما إذا كانت هذه الاشياء عناصر طبيعية أم متكوّنات يفتعلها الذهن . أما سابير Sapir فيكتب مكرراً الى حد ما كلامه « يتمثل الخطر الدائم الذي يهدد الباحث في إثباته اسناداً الى تجريدات ذهنية ، وقائع تاريخية أو نفسية »[6] .

لذلك ، من الأفضل ، أن يُقارب الإنتشار في ضوء عدة لوحات وليس بصورة مجردة . متوخّين التبسيط أكثر من الالتزام بالترتيب الزماني ، نبدأ باستعراض المدرسة الانجليزية .

إليوت سميث

اليوت سميث G. Eliot Smith (1871 ـ 1937) عالم تشريح متميّز بجدارة . وهو قد رأى يوماً ان الاتنوفوجية في مأزق وأنها بحاجة الى منقذ قوي الشخصية والاسلوب ولم يتأخر سميث عن جذب مجموعة من التلاميذ . ويظل الغوص في كتاباته تجربة أخّاذة دون ريب . ولكننا ننصح بعدم مقاربته انطلاقاً من النظرة الى العلم التي اكتسبناها من قراءتنا لفاراداي Faraday أو لداروين Darwin . فليس ها هنا بحث متواضع عن الحقيقة أو أي تفحص دؤوب للمصاعب أو أية محاولة لفهم النقد الصادق . فهنا للتكرارات المحتدمة دور الحجة . يبدو سميث أكثر زهواً من هيكل Haeckel وهو أشد إزدراءً لمعارضيه من الدكتور صموئيل جونسون Dr.Samuel Johnson كل شيء يصب الماء في طاحونه ، كل شيء أبيض أو أسود . هذه الطريقة لا تقتصر على الاتنوفوجية ولكننا نلحظ هنا اختلافاً هاماً : ففي ميدان الاناسة الفيزيائية يضبط اليوت سميث الوقائع ، لذلك ـ صائباً أم مخطئاً ـ تفرض أحكامه الاحترام في هذا المجال ، في حين يُثقل جهله المطبق في شؤون الاتنوغرافية ، الحكم عليه .

فبعد أن أقام لفترة في القاهرة ، قرر هذا المجدد في الاناسة أن مصر هي مصدر كل الحضارات المتطورة . ولو أنه ركز على الفرات لكان ولد دون شك نظرية « الشمولية البابلية » . ومهما يكن ، ترتكز نظريته الى بعض العقائد التي يسهل تلخيصها :

1 - الانسان عاجز عن الاختراع . ولهذا لم تتطور الحضارة إلا في ظروف ملائمة استثنائياً ، وظروف لم تتكرر عملياً مرتين بشكل مستقل .

2 - مثل هذه الظروف لم تحصل إلا في مصر القديمة . لذلك كان لا بد للثقافة عدا بعض عناصرها الاشد بدائية من أن تنتشر انطلاقاً من مصر بفضل تطور السفن .

3 - كان من الطبيعي أن « تذوب » الحضارة أو تذوي وهي تنتشر لتصل الى مراكز متقدمة لذلك لعب الانحطاط دوراً رئيسياً في تاريخ البشرية .

أمامنا هنا لوحة جذابة مغرية تصور « الانسان الطبيعي » الذي لم تمسه الحضارة المصرية ، فهذا المخلوق المثالي ، الشريف ، الودود ، الهادىء ، الراضي كان « الى حد بعيد دون أي شيء يمتّ الى الحضارة » . لم نكن عام 4000 قبل الميلاد ، لنجد أي شيء من دين أو تنظيم الاجتماعي : الاعراس ، الاحتفالات البيوت الثياب ، إضافة الى جميع الفنون والحِرف سوى تلك المتعلقة بمعدات الصيد ، في أي مكان خارج أرض مصر وجوارها . إذ إن البشر كانوا يعيشون ، كما نفهم من سميث ، مثل القردة[7] .

كان المصريون الأوّلون محظوظين من ناحية وجود الشعير البرّي في بلدهم ، مما أتاح لهم زراعته عن سابق تصميم مقتفين فيضان النيل في قيامهم بري الارض ، وكونهم واجهوا مسألة تخزين الاغذية ، توصّلوا الى إختراع الخزافة والإهراءات ، التي تطورت بطيئاً حتى أصبحت منازل . « إن أوقات الفراغ التي توفرت للناس بعد أن خزّنوا الطعام في منازلهم الصلبة سمحت لهم باختراع تقنية البلالة وصناعة البورياء والنسيج . وصدفة تم تدجين الماشية ، فيما نتج الدين عن فن التحنيط : لقد حُنّط وزير الملك الذي كان يتحكم بالقدر من خلال ضبطه الدقيق لحركة النيل ، ثم اعتبر كإنسان خالد لا يدركه الموت . وقد تولد المسرح من الطقوس التي تهدف الى حفظ جثة الملوك من البلاء إضافة الى الاحتفالات والرقص والموسيقى كما نشطت أيضاً الهندسة المعمارية وتقنية النجارة[8] .

لا يمكن الحكم على هذا التقرير حول تاريخ مصر في نهاية الأمر إلا من قبل المختصين بالدراسات المصرية ، وهو تقرير نقيض للاتنولوجية ذلك أنه ينفي ضمناً أي تطور مستقل . فلقد عاش هنود أميركا ، برأيه مثل القردة وذلك حتى أوائل العصر

المسيحي . أما اهراماتهم الاولى فلم تُشيّد إلا بعد خمسة أو ستة قرون بعد الميلاد ناسخة النموذج لكمبودي أو النموذج الياباني اللذين يعودان بدورها الى النماذج المصرية[9]، أما طقوس التأهيل والجمعيات السرية الاميركية فتعود الى طقوس التحنيط على ضفاف النيل. وأخيراً فإن الطوطمية والتنظيم الاجتماعي في استرالية ليست «سوى آثار مشوّهة متفرّعة عن تبني بعض المعتقدات والممارسات الأخرى» (أي معتقدات وممارسات مصرية)[10].

ولنبدأ من البداية : ماذا عن وضعية الانسان الشبيهة بوضعية القرد قبل ستين قرناً خلت ؟ إنها فرضية ضعيفة الى حد ان بعض تصريحات اليوت سميث العفوية في لحظات إنجلاء الرؤية تتناقض كلياً مع مبدئه الرئيسي هذا . فهو يعترف مثلاً استناداً الى برهان تاريخي أن هذا الانسان البدائي الشبيه بالقرد (والذي لا يعرف ، كما يشير في صفحة سابقة ، الفنون أو المهن عدا صناعة أدوات الصيد) يتمتع بملكات في مجال الفنون التصويرية وأصناف الحرف » وواضح أن التصريح الثاني يتناقض مباشرة مع الأول . أما بشأن الماورائيات ، فيُقر سميث انه « قبل استخدام الذهب بكثير» أي قبل ان تعم الحضارة المصرية المعمورة ، كان الناس يعتقدون بسحر يقوم على المحاكاة « كان الاعتقاد بأن لأنياب الحيوان المتوحش أن تحمي من يحملها كونها تؤمّن القدرة الهجومية لاصحابها الاصليين[11] » . ولكن لماذا لم يستطع الاستراليون والحالة هذه أن يصلوا الى مثل هذا الفهم ؟ مع العلم أن هنا احتمالاً ، برأي هذا الداعية الكبير لهذه النظرية ، أن تكون هذه الشعوب قد جهلت أية ممارسة أو فكرة سحرية أو دينية ، قبل قدوم هذه الحضارة (المصرية) »[12] .

يتضح إذن ، أنه لا يمكننا أن نسند تعلق أية خاصة بالاصل المصري الىعجز البشر عن الابتكار ، مهما بلغ إصرارنا على هذه الفكرة . إذ ما يتفرع عنها هو ببساطة وجود مركز واحد في مكان ما . غير أن الميزة المكتشفة قد تكون بقدم العصر الشيلي شبيه موازٍ لا يعني سوى وجود عنصر ثقافي ضارب في القدم على ضفاف النيل والدارلنغ في آن معاً . وربما تمكنا هكذا من تفسير انتشار الإحيائية في الزمان والمكان مثلاً ، دون أن نلجأ الى فكرة وجود أصول متعددة .

والحقيقة أن سميث وبري Perry ينكران انكاراً قاطعاً وجود « فكرة أصيلة تقول بخلود النفس بعد الموت» دون أن تكون متعلقة بالمومياءات ، غير أنهما لا يقدمان أي برهان لدعم هذا الحكم العجيب[13] .

إن هوس هؤلاء الكتاب « بالشمولية المصرية » يرتطم بالوقائع التاريخية الموثوقة ، فعندما يلتقي شعبان لا ينطلق تيارٌ تلقائياً باتجاه واحد من الحضارة المتطورة الى الحضارة

الأقل تطوراً . فلقد جلب الاوروبيون مثلاً الماشية والعجّالة لهنود أميركا ولكنهم اكتسبوا بالمقابل الذرة والقَرع والبطاطا ومجموعة كبيرة من النباتات الأخرى . كما أن الصينيين لم يكتفوا بدور المصدر الواهب مع جيرانهم الأقرب منهم الى الحالة البدائية دون ان يأخذوا هم بدورهم فن الإبحار عن الماليزيين أو الليد من صيادي الشمال . أضف الى ذلك أن شعوب مصر القديمة كانت بالكاد أرفع من الشعوب التي تحيط بها . من هنا كانت العلاقات فيما بينها تقوم على التبادل وليس في أية حال على الاعطيات الاحادية الجانب .

غير أن المتطرفين يعتبرون أن : (أ) هذه القبيلة قد أخذت عن غيرها ـ وهذا ما يمكن تبيانه ـ ميزة خاصة معيّنة . وبالتالي : (ب) فإن اختراعها للمهن والعادات لا بد من أن يأتي من المصدر نفسه . والخطأ المنطقي هنا فاضح . فعندما نقبل بأن الاهرامات المكسيكية هي من الهند الصينية وان لعبة باتولّي Patolli هندية ، فإننا لا نثبت شيئاً سوى وجود علاقة في فترة ما بين أميركا وآسيا ؛ أي أن بعض الخصائص قد تكون استعيرت من العالم الجديد وليس انها استعيرت فعلاً . وتبدو الاستعارات في الاتجاه المعاكس وفي ضوء الأمثلة السابقة ، معقولة تماماً ، هي أيضاً .

يعتقد بعض الاعلام من علماء النبات أن البطاطا جلبت من أميركا الجنوبية من قبل البولينيزيين ، أما الخلاصة المعاكسة فلا يُستدل عليها من الاحتكاك أو العلاقة (بين أميركا وآسيا) بل فقط من العقيدة التي تقول ان السكان المحليين في أميركا لم يكن لديهم ما يعطونه وهم أشباه القردة[14] .

هذا الخطأ الفادح ينسحب على مجمل تحليل العالم الغربي . يعلن يرّي « معلوم جيداً . . . أن القبائل الزراعية في الولايات المتحدة تدين بتقاليدها للمكسيك والمناطق المجاورة . فالحجة هنا بسيطة ومقنعة . كل هذه القبائل تزرع الذرة ونباتات أخرى من الجنوب مثل القرع واليقطين . والذرة هي بالأصل من أميركا الوسطى ، مما يجعل ان زراعتها قد انتشرت من هذا المركز في كل الاتجاهات »[15] . هذا الاستنتاج المحال ليس إلا استنباطاً قبل التجربة انطلاقاً من المبادىء المشار اليها : الزراعة الاميركية تأتي من المكسيك إذن فكل شيء في العالم الجديد يأتي من المكسيك .

ولما كانت الزراعة قد أتت من المكسيك منذ تشكل المراكز المصرية المتقدمة . يتقرر أن مصر هي في نهاية الأمر الأصل الشامل . والواقع ان شك الباحثين في الشؤون الاميركية يتزايد حول ما إذا كان المكسيك محل ولادة الزراعة الاصلية . إذ يبدو الآن من المحتمل جداً 1 ـ أن تكون الذرة قد زرعت بداية في أميركا الجنوبية . 2 ـ ان تكون حنطة أخرى مثل منيهوت manioc قد زرعت قبل الذرة في العالم الجديد . 3 ـ انْ تكون

الزراعة الاميركية قد شهدت عدة مراكز مستقلة[15] . وكل واحد من هذه المبادىء يكفي لنشهد انهيار نظريات الانتشاريين الانجليز . وهم سينكرون دون شك المبدأ الأخير وسوف يؤكدون أن الأخرى لا تعبر إلا عن تفاصيل ثانوية : فالواقعة الجوهرية هي بنظرهم « الزراعة » وأن هذه الزراعة قد جلبت من الخارج دون الأخذ في الاعتبار موضوعها وكيفية تموضعها في أميركا . ولا نشك هنا أننا أمام تفكّر مسبق أو حتى تفكّر ينم عن خطأ مركزي .

تبقى « الزراعة » بنظر الانتشاريين حقيقة أصلية كبرى . أما العقل الخالي من الافكار المسبقة فيرى هذا المفهوم المصطنع كنتاج لتفكّر تصنيفي لاهوتي . فالتشابه بين التاج الايوني ومسند الرأس البابو اقوى من ذاك الذي يقوم بين بَذْر الحنطة وزرع كعب الموز . وعندما تتطلب الزراعة الجهد والمثابرة في استخراج السموم ، نواجه أيضاً موضوعاً آخر ؛ قد ينطبق على بعض الاشياء عنوانٌ واحد . يمكننا مثلاً أن نتكلم من وقت لآخر عن « حيوانات داجنة » ، غير أن مثل هذا التصنيف لا يثبت وجود واقع مشترك في طي هذه الاشياء . فتربية النحل ليست كتدجين الفيلة أو الخيل . والبذر ليس كالافتسال والعصقلة دون الحديث عن حمض السيانيدر الذي يتوجب استخراجه من الفسلة . فإذا كان المنيهوت المر أقدم نوع زرع في العالم الجديد فلا يمكن أن يكون قد تفرّع عن أشكال أخرى من « الزراعة » ، لا يجمعها به شيء ، سوى الاسم الذي اعطي لها .

يطبق سميث وبري المعيار الشكلي بطريقة أسوأ مما سبق ، عندما يقتفيان أثر « التنظيم الثنائي » في أرجاء المعمورة كي يعودان صعوداً الى مصر .

وهم قد وضعا في مرتبة واحدة انقسام المجتمع الى نصفين زواجيين أو أي إنقسام إلى « اثنين » : إنقسام القرية الى نصفين على جانبي طريق بحسب الاتجاه الشمالي ـ الجنوبي يصبح حجة على وجود « التنظيم الثنائي »[17] . وكذلك وجود فريقين في اللعب . ولكن كيف تجري لعبة تقوم على المنافسة دون هذا الانقسام ؟ هذا ما يبقى دون تفسير ! وهنا يمكننا أن ندحض مباشرة حجتهما الوحيدة التي تستند الى ظاهرة تاريخية . كلما زوت إحدى العشائر الثلاث ذات الزواج الخارجي (كما حصل في قرية هوبي) تطرأ الثنائية القبلية كظاهرة ثانوية لتصبح بالطبع فيما بعد حالة مستقلة ، وكذلك يمكننا ببساطة إرجاع تصنيف الهنود « كرو » Crow الى تنظيمين عسكريين متنافسين عام 1870 الى اختفاء عدة مجتمعات جرى احصاء لها بعد مضي جيلين .

يبقى إذن الاستقطاب الثنائي نتاج حالات خاصة ولا يرتبط مفهومياً أو تاريخياً

بالانصاف الزواجية الخارجية السائدة . وكذلك ينقسم الانغامي ناغا Angami Naga في أسّام Assam الى نصفين ، لم يعودا اليوم يمارسان الزواج الخارجي الذي عرفاه تقليدياً في فترة معيّنة ، غير أن الناس في قرية حديثة العهد توزّعوا رغم انتمائهم في الاساس الى نصف قبلي واحد الى عشيرتين تتبادلان النساء بحرية فيما بينهما وتُحرّمان الزيجات داخل كل واحدة منها. ورغم كل ذلك اعتبرت هاتان العشيرتان بمثابة نصفين يقومان على الزواج الخارجي ! وأكثر من ذلك فمنذ زمن قصير انقسم واحد من « الانصاف » الى ست أجزاء فيما بقي آخر كما هو ، حتى ان كل رجل من هذه الاجباب السبعة الجديدة كان بإمكانه أن يتزوج من أية امرأة من العشائر الست الأخرى . يتضح إذن ان « التنظيم الثنائي » ظاهرة سيّالة تظهر وتختفي في سياق التاريخ[18] .

تعيدنا هذه الحالة الى مسألة القدرة على الإبداع . فواضح أنه عندما لا يبقى اثر اختفاء عشيرة من ثلاث إلا اثنين ، لا تكون الثنائية المستجدة إلا نتاجاً آلياً لا شأن له بمسألة الأصول الانسانية أو البدائية .

يستمر الانتشاريون في عجزهم عن التمييز بين النتائج التقنية الصعبة (التي نادراً ما يحصل عليها الباحث مستقلة أو انه لا يحصل أبداً ، كما هو متعارف عليه بالإجماع) والخصائص الثقافية التي لا تطلب إلا الجهد اليسير أو حتى أي جهدٍ على الاطلاق . انهم يقللون إضافة الى ذلك من قدرة البدائيين الابداعية ويشددون على عجزهم عن القيام باكتشافات تزيد من رفاهيتهم .

نعم إن الاستراليين والفيجيين يكتفون بالملاجيء والملابس غير الملائمة ، إلا أن بعض الجماعات البدائية تبدو أشد فطنة ، وهي بالتأكيد لم ترث التقنية عن مصر . فكيف تمكن المصريون الذين لا يعرفون اللِبد من نقله الى بدو آسيا الوسطى ؟ وهل من الجَديّة أن نعتبر أن نظّارات التزلّج السيبرية ، Igloos esquimaux منسوخة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة عن النماذج المصريّة ؟!

تبينّ الدراسة المعمّقة حول التقنية البدائية وجود العديد من السبل والوسائل التي تثير إعجابنا[19] . وإذا كان سميث وبرّي يهملانها فهذا يعود الى جهلهما لمبادىء الاتنوغرافية البديهية .

أليس مدهشاً حقاً أن يعمد اليوت سميث ، عندما يعدد الشعوب الحالية التي ما تزال في مرتبة القردة (« وهي مجردة بصورة شبه كاملة من أي شيء يمت الى الحضارة بصلة ») الى ذكر اللبّون Lapons رعاة الرنّة الذين يصنعون السمن والجبن ؟![20] .

يمكننا إذن أن نلخص ما استنتجناه حول القدرة الابداعية بالآتي : غالباً ما لم

تخترع الجماعات الاقرب الى الحضارة أو الابعد عنها ما أدخل من تحسينات ، على أساليب الحياة التي قد تبدو بديهية بمنظار ارتجاعي . حتى أن اليونان أنفسهم لم يتجاوزوا طريقتهم السيئة جداً في التدوين الحسابي .

من هنا لا نستطيع أن نؤكد امتلاك أي شعب من الشعوب عدداً لا متناهٍ من الافكار الابداعية . ولكن من المبالغ فيه أن ننفي عن طريق الاستنباط أية أصالة فعلية عن البشرية جمعاء وان نحصر الابداع الاصيل بأهل مصر الأوّلين .

وعلينا بخاصة أن لا نلصق بالحضارات المتطورة بعض الخصائص الاجتماعية والآراء الكونية أو الدينية التي يمكن أن تولد طفرةً مثل التنظيم الثنائي للعواهل الخارجية أو ما ينتج ببساطة عن توارد الافكار العائد لتصنيفات اللغة . لا نجد أحداً يقول بأن هنود شوشون Shoshone من ويومينك Wyoming انتزعوا ثنائيتهم أو فرّعوها من قواعد اليونانية . ففي الحالتين لفت التضائف بين ظاهرتين لأهميته ، انتباه الغابرين الذين يتقنون الخطابة ، فأدى الى التصنيف الازدواجي .

كما يمكن أيضاً أن تفسر ببساطة ظواهر فلكية كالخسوف بنفس الطريقة في أصقاع مختلفة من المعمورة .

ولسنا هنا بصدد التأكيد على أنهم قد ابتدعوا تشابهات مستقلة ، لا بل أن المماثلة بين الخسوف والغول الذي يبتلع الشمس ويبصقها لا يُعتبر اكتشافاً فكرياً بمقام صب البرونز أو تدجين الماشية .

وليس ضرورياً ، أن نطيل بعد هذه الاشارات ، حول الدور المبالغ به الذي يعطيه اليوت سميث للإنحطاط باعتباره ظاهرة سوية سائدة في كل مكان خارج مصر . إلا أنه من الضروري أن ندقق في الاستتباعات التقويمية الزمانية التي لا تنفك عن هذه اللوحة .

نظراً الى استخدام الاهرامات في الهند الصينية لتأريخ نشوء الحضارات الاميركية الكبرى ، يضطر علماؤنا من الانتشاريين أن يحشروا عدداً مذهلاً من التطورات المستجدة في الفترة ما بين عام 500 قبل المسيح وعام 1492 . إنهم مجبرون على افتراض ان عدداً لا يصدق من الاطرزة الحرفية المميزة ولدت طفرةً في البيرو والمكسيك وجنوب غرب الولايات المتحدة ، وان أنواعاً لا تحصى من النباتات الخاصة بأميركا قد « دجّنت » في بضع قرون وهو ما يتناقض مع الحجج التي يقدمها علم النبات . وإضافة الى ذلك فقد سمحت دراسة حلقات الاشجار في جنوب غرب الولايات المتحدة بوضع تسلسل زماني صالح لهذه المنطقة . ويظهر أن ما افترض « نامي قردة » في شمال الاريزونا قد توصلوا

الى معرفة الخزافة عام 500 قبل المسيح فيما لم تعرفها شمال البلاد قبل بدايات العصر المسيحي . أما فيما يتعلق بالحضارات المتطورة في اليوكاتان Yucatan فتؤكد المراجع الاعلم بهذا الشأن ، وجود التقويم المايا Maya عام 300 بعد المسيح[21] .

ومن ناحية أخرى يؤكد البعض على أن معرفة هنود الولايات المتحدة بالزراعة لا تتعدى بضع قرون ، أي أنهم ظلوا في حال « الانسان القرد » دون كساء أو منزل أو دين حتى هذه المرحلة . ولكن إذا كان الامر على هذا النحو لا بد وأن تطورهم الذي أعقب الاندفاع من الجنوب كان في غاية الضعف إذ لا يفترض أن يكونوا قد حصلوا من المكسيك على ما لا يملكه أهل المكسيك أنفسهم . وكي نحصر كلامنا بالدين ، نقول : ربما استطاعوا استعادة الطقس المكسيكي ولكن ليس هذا الإيمان الشخصي الى حد بعيد الذي عجز الأزتيك عن إدراكه . وهكذا نجد أن هذه التنويعة الكبرى من المعتقدات والقوانين كان لا بد أن تُحشر في فترة زمنية مختصرة بصورة مخزية . ولنفرض أن هذا الأمر محتمل ، فإننا لن نواجه ، حتى في هذه الحال متحركية انحطاطية بل متوالية جديدة كلياً من التطورات الأصيلة .

أما بِرّي فلا يتطلب تحليلاً منفصلاً . فرغم أنه أعلم من معلّمه في مجال الاتنوغرافية ، يظل عاجزاً عن تحليل أية حجة دون فكرة مسبقة ، حتى أن جميع التفاصيل الملتقطة تسقط على تصنيف جاهز . وهو يبدو في مجال الوقائع التاريخية الاساسية محكوماً بالخطأ ، ولا يشذ بذلك عن معلمه : بقي ان نعترف له أنه لم ينكر على « المايا » أبجديتهم[22] .

ريفرز

في أواخر حياته شكل ريفرز W.H.R Rivers ثلاثياً مع سميث وپري ولكنه رغم ذلك يستحق تقديرنا لبعض النتائج الايجابية التي توصل اليها بعيداً عن هذه الشراكة . لقد تابع ريفرز دراسة في الطب وقام بأبحاث حول فيزيولوجية الحواس . ومن هنا انتقل الى الفيزيولوجية المخبرية ، وقد كان أول من أخضع عام 1898 بمساعدة مايرز Myers وماك دوغال W.Mac Dougall بعض السكان البدائيين ، أي سكان جزر مضيق تورز Détroit de Torrès لمجموعة كاملة من الروائز المخبرية ، وعن هذه الابحاث قال أحد الاخصائيين « إنها تستطيع أن تشكل نموذجاً للباحثين الحقليين في أيامنا هذه »[23] . وتقيم هذه الابحاث بعض الفوارق الحسية بين الاجناس ولكنها لا تلحظ أي فارق يشير الى وجود بون شاسع بين البابو Papous والاجناس الأخرى . لقد كانت هذه المقاربة ودون الأخذ في الاعتبار ما حققته من اكتشافات ، نموذجية فعلاً من حيث حرصها

العلمي وتحليلها ورفضها للاخطاء المبتذلة .

وخلافاً لزميليه قام ريفرز بعمل اتنوغرافي حقلي مهم ، فلقد أرسى أسهل التقنيات لإثبات مصطلحات علاقات القربى ودرس بانتظام اجتماع سكان الجزر ، ونشر بعد ذلك مؤلفاً مهماً حول التودا Todas وهم أحد شعوب الهند الجنوبية الاشد بدائية ، إضافة الى مادة جديدة مستفيضة حول ميلانيزيا Mélanésie[24] . وتُعتبر هذه الابحاث رفيعة المستوى ولكنها لا تخلو من بعض الشوائب . إذ ينظر ريفرز الى السكان المحليين نظرة الغريب مما يجعل كتاباته بعيدة عن الطابع الحميم الذي تتسم به تقارير راسموسن Rasmussen حول الاسكيمو أو الدراسات المفردة عن هنود اميركا التي تحاول بالتزام وأمانة اعطاء لمحة تفصيلية عن الحياة داخل القبيلة . والواقع أننا نجد الى جانب التضخيم المنحاز لبعض الظواهر الإجتماعية إهمالاً حقيقياً للثقافة المادية أو حتى للدين . وأخيراً يتجاهل ريفرز في مؤلفه The Todas الذي كتبه في مرحلة الشباب ما لحضارات الهند الكبرى من تأثيرات يمكن لأي مراقب ساذج ان يشتم وجودها .

لقد أصاب ريفرز عندما أعطى للابحاث الاجتماعية المكانة الأولى في عمله . وعلينا أن لا نحكم على أبحاثه في هذا الميدان من خلال أعماله التي نشرت بعد وفاته[25] . (أي من خلال إشارات هزيلة أعطيت في إطار تعليمي) بل على أساس الابحاث المختلفة التي تناولت موضوعات مخصوصة . لقد قام ريفرز بإحياء علم اجتماع عناصر القربى الذي بدأ بالانحسار بفعل الانقلاب الذي افتعلته اطروحة مورغان الوقحة في هذا المجال . فنحن نعلم أن كروبر Kroeber قد أنكر من خلال أبحاثه حول المفردات القرابية أي نوع من التحديد أو التقدير الاجتماعي . أما ريفرز فسوف يتخذ خمس سنوات فيما بعد ، موقفاً لا للدفاع عن لوحة مورغان بل عن مسلمته التي تربط مفردات القرابة والمعطى الاجتماعي[26] .

ولقد أعلن ريفرز منجرفاً بحماس مورغان أنّ كل تسمية من تسميات علاقات القربى كانت محددة بشروط اجتماعية معيّنة ـ وهو استخلاص لا يستند الى أي برهان . غير أن ريفرز أضاء لنا الطريق بأساليب متعددة . لقد نقد نمذجة مورغان ـ من حيث ان مفهوم « النظم الوصفية » لا يصدق على تسميات القرابة الهندوأوروبية المشتركة . وقد بيّن بما لا يدع مجالاً لأي شك أن الاشكال الزواجية الميلانيزية بين أولاد الخال والخالة مترابطة وظيفياً بالتسميات القرابية . وهو أخيراً قد صاغ بطريقة جديدة الاشكالية التي باشر بها تايلور ، والتي تدور حول الارتباط ، الذي قد يقوى أو يضعف ، بين الزواج الخارجي والنماذج « التصنيفية » الأكثر استخداماً عند مورغان وقد قاد المنظور النهائي الذي أعد لمقاربة مثل هذه المسائل الى استعادة هذه الابحاث لأهميتها، مما دفع الى جمع

كمية كبيرة من المواد المتعلقة بها والتي تحافظ على مصداقيتها بغض النظر عن الاستنتاجات التي توصل اليها ريفرز[27] .

ولأن المفردات القرابية كانت مرتبطة ، كما هو مفترض ، بالمؤسسات الاجتماعية ، كان من الطبيعي أن تدرس التقاليد القرابية ، التحريمات ، وامتيازات الألفة مثلاً ، بحيث تقدمت المعارف حول هذه الموضوعات بخطوات كبيرة . ملمّاً بالطب وبعلم النفس قام ريفرز Rivers بخدمته العسكرية معالجاً المصابين بالقذائف . وقد قاده ذهنه المنفتح الى الاهتمام بتطور علم النفس التحليلي، حتى إنه حاول أيضاً أن يدمج بين الاتنولوجية وعلم النفس[28] . ومهما تكن مساهمته في علم النفس فإنه لم يستطع أبداً أن يدفع بالاتنولوجية الى الامام . إذ يبدو لنا أنه لم يفعل سوى مسخ الوقائع الاتنوغرافية بنقلها الى اللغة الخاصة بالتحليل النفسي .

تبوأ ريفرز في مرحلة معيّنة ، بما اتصف به من مقدرة وعزم واهتمام نظري وتجربة حقلية ، قمة علم الإناسة في انكلترا . غير أنه لم يكمّل الخط الذي أرساه تايلور ، وذلك لاسباب عدة . فهو بداية لم يقم بتركيز اهتماماته المتعددة على مسألة الثقافة بحد ذاتها ، كما أنه لم ينصرف بخلاف تايلور وبواس الى دراسة اللغة دراسة معمّقة . إضافة الى أنه لم يتحكم بمجمل تاريخ الثقافة ، ولم يدفع بدراسة التقنيات أو الاديان المقارنة أو الفنون ، فقدومه المتأخر الى ميدان الاتنولوجية جعله الى حد ما ، غريباً ، ولم يبذل أبداً الجهد الضروري للانخراط والتأقلم ، وهو غذّى الوهم الشائع بأن الإناسة الانكليزية الكلاسيكية تجاهلت الإنتشار الثقافي ، ولم يتوصل الى الاقتناع بالطابع المركب للثقافة إلا من خلال تجاربه الشخصية في اوقيانية[29]

إن السؤال حول ما إذا كان ريفرز قد قرأ « أبحاث » تايلور أو تحليله لعبة باتولي Patolli يبقى سؤالاً مبرّراً . وحتى في الحقل المخصوص بعلم الاجتماع تجاهل ريفرز بطريقة غريبة الدراسة التي قام بها تايلور حول الزواج الخارجي من حيث علاقته بالانظمة القرابية التصنيفية . وغالباً ما كان ريفرز شبيهاً ببحّار معاصر ما يزال مبهوراً باكتشاف أميركا .

وعا هنا أيضاً عطب آخر وهو الاختلال في التوازن العقلي الذي يميّز ريفرز بوضوح عن سلفه الكبير . وإننا نلحظ في مؤلفه الأخير قدرة عجيبة على القطع في الأحكام . إذ ما يرد الى ذهنه من أفكار لا يتخذ شكل الفرضية التي لا بد من برهانها بل المسلّمة التي تسمح باستنباط استنتاجات مدهشة . فهكذا يورد ريفرز العديد من الحالات الملفتة لاندثار الفنون العملية في اوقيانية ، ففي جزيرة لا يصل اليها الناس إلا

عبر البحر يكف الاهلون عن صناعة المراكب . وفي مكان آخر تغدو الخزافة التي تظهر آثارها في مواقع الحفريات فناً مهملاً ، فيما يتراءى في أماكن أخرى ان القوس ورغم ما كان له من أهمية قد جرى التخلي عنه هو الآخر .

هذه الأمثلة ـ فقدان المراكب خاصة ، تبقى ملفتة دون شك . وقد لعب ريفرز هنا دوراً كبيراً ، ذلك أن تايلور على الرغم من إقراره بالانحطاط الحضاري[30] حصر احتمال حصوله « بالمهارات التي تدخل في الحياة اليومية » . فيما يفسر ريفرز بطريقة مقنعة مثل هذا الانحطاط بعوامل لا عقلانية : فإذا كان الفن في بولينيزيا يمارس من قبل رجال الدين ، فإنّ موت هؤلاء سوف يؤدي الى القضاء عليه ، ذلك أن الطقوس الشعائرية تبقى من الشروط الضرورية للفن وهي مما تقتصر ممارسته على الكهنة . وهكذا يقدم ريفرز دفعاً جديداً لنظرية هان Hahn التي تشدد على فعالية العوامل غير النفعية[31] .

غير أن هذه الاستنتاجات لم تقوّم تقويماً كافياً . ناهيك عن أن ريفرز يبرر اهتمامه بهذا الموضوع ببراعة نموذجية ، أي بسعيه الى تحليل الثقافة الاوقيانية من خلال عدة مجموعات من الخصائص المبعثرة على مناطق شاسعة من المعمورة ، وإنه من الضروري لمثل هذا التحليل أن يلحظ فقدان العناصر : « ان مصداقية وثبات أية لوحة تحليلية يتأكدان بشدة بقدر ما نستطيع التوصل الى أسباب زوالها . . . » وحول السبب الذي قد يقود الى زوال فن شديد المنفعة مثل فن الملاحة ، يعود ريفرز ليؤكد أن هذا الفن كان دائماً يختفي ويظهر من جديد : إن التاسمان Tasmaniens استطاعوا بلوغ جزيرتهم بفضل باخرة أشد تطوراً من وسيلة نقلهم البالسا Balsa وربما امتلك الاميركيون الجنوبيون فيما مضى بواخر لا يوجد الآن أي أثر لها ، وهكذا . . إن الخطأ في هذه الحجة فاضح . إذ ربما كان الناس قد تخلوا عن صناعات مفيدة إلا إنهم لم يفعلوا هذا دائماً وأينما كان . بل ان المسار العام للتقنية ، كان كما عبر عنه تايلور بحدسه الصائب ، متصاعداً أكثر مما كان متقهقراً . أما الفرضية المعاكسة فقد تقود إذا ما طُبّقت بدقة ، الى الاستنتاج بأن الصيادين الاشد بدائية كانوا متفوقين علينا في ميدان الفنون المادية ـ وهو استنتاج لا تدعمه آثار ما قبل التاريخ .

وفي مقالة أخرى[32] يطرح ريفرز فكرة ، تصب هي أيضاً في الاستنتاجات المتطرفة ، وهي أن عدداً ضئيلاً من المستوطنين الذين يمتلكون تقنية متفوقة يستطيع أن يفرض عاداته على مجموعة كبيرة من الاهلين . وبطريقة مميزة يربط مؤلفنا هذه النظرة بنظريته القديمة حول الانحطاط ويطبق هذه الخلاصة على استراليا . إن الاستراليين يدفنون موتاهم تحت المصاطب أو يحنطونهم أو يرمدونهم . من أين يأتي هذا التنوع

المذهل ، بالنسبة لممارسة بهذا القدر من الشحنة العاطفية يتساءل ريفرز . وحده تعاقب الهجرات المتمايزة يمكنه تفسير مثل هذا التنوّع ، ووحدها ثقافة مادية متفوّقة تقود في كل من هذه الحالات الى تبنّي البدائيين الشكل المأتمي الجديد . ولكن كيف يمكن لهذا التأثير المبتكر المتجدد أن يتناسب مع التوحد العرقي الذي يتميّز به الاستراليون الحاليون ؟ وإذا كانت تقنية الوافدين الجدد متفوقة فلماذا حصل لها ؟ ها هنا دون شك مفارقة ، أو مجموعة إشكالات تتداخل وكأنها لعبة ورق مركّبة .

الحل الذي يقدمه ريفرز هنا يبدو شديد الذكاء . فإذا كان المستوطنون الجدد هم دائماً قليلو العدد ، فإن تأثيرهم العرقي لا يمكن أن يطال مجموع السكان ، وإذا كانت فنونهم المادية تؤدي الى رفع مستوى الاهلين فإن فنونهم العملية تزوي وتندثر ؟ إذ كلما وفد مستوطنون جدد تراجعت تقنيتهم ، وهذا ما يفسر المستوى المنخفض الذي لازم الثقافة الاسترالية : « وما يدعم هذه الحجة . . . هو أن تكون استراليا قد شهدت هذا التقهقر للفنون العملية على نطاق لم تشهده أية منطقة في العالم » . وأخيراً فإن استمرار الطقوس المأتمية وعناصر أخرى لا عقلانية ومقاومتها ، هو الذي يفسر التداخل والتمازج بين التعقيد الاجتماعي والديني من جهة والمستوى التقني البدائي والوحدة الاجتماعية العضوية من جهة أخرى .

هذه الحجة تميّز فكر ريفرز التاريخي ، فهو يتأسس من البداية وحتى النهاية على مثل هذه المبادلات التي تُنسج بذكاء فائق . فالتعايش بين عدة أشكال مأتمية وهو منطلق النقاش ، لا يثير فعلياً مثل هذه الدهشة ، ذلك أن هذه الوضعية مشتركة بين جميع الشعوب البدائية .وليس ترميد أو دفن الجثة كإختراع الخزافة ، والحال أنّ قبائل كاليفورنية تمارس الدفن والترميد في آن . أما الكنديون فيستخدمون المصطبات وطرق عرض الجثث على الأشجار والدفن والقبر والحرق . وموقف الشعوب من الموت متنوع الى حد يجعلنا غير قادرين على التكهن بمدى إصرارها على التمسك بشكل تقليدي للدفن . ولا شك في أن كروبر Kroeber قد أعطى تفسيراً معقولاً عندما اعتبر أن الطريقة التي يوضع بها الميت تبقى خاضعة للدُرجة[33] . غير أن ظهور تقنية إجبارية فليس بالتأكيد العامل الوحيد الذي بإمكانه أن يغيّر الطقوس . فرقصة الشبح عام 1891 ولدت وسط شعب متواضع في نيفادا : البافيوستو ، وانتشرت سريعاً وسط قبائل السهول الأكثر تطوراً .

وقد نذهب الى أبعد من ذلك ، فمن المعقول أن تكون موجة الاستيطان الأولى قد أدخلت جميع اساليب وضع الميت مؤقلمة كل واحد منها مع مناسبة معينة وهكذا . وباختصار فإنّ الحلول كثيرة جداً ، فليس هنا مشكلة حقيقية بل مشكلة كاذبة تقوم على

معتقد يقول بعجز البدائيين عن الابتكار ، مشكلة تُحل برصف محددات ممكنة ولكنها غير مبرهنة في لوحة لا تتأسس على أية واقعة قابلة للإثبات .

بعد هذا المثل غير الناجع ، يمكننا أن نتصور هذا التشوش الذي يشوب اللوحة الطموحة التي يقدمها ريفرز في المجلد الثاني من مؤلفه The History of Mélanesian society انها ترصف الفرضيات الواحدة الى جانب الاخرى حتى أن القارىء التائه يتساءل الى أي مدى يمكن أن يسمي الكتاب « تاريخاً » .

وأخيراً لنحاول تلخيص مساهمات الانتشاريين الانجليز : مساهمات سميث وبري هي أقرب الى الصفر . أما ريفرز فقد قام بعمل رائع هذا إذا تناسينا ترميماته « التاريخية» . إن مكانته محفوظة في حوليات الاتنولوجية ، وذلك لما قام به من عمل رائد في دراسة نفسية لجنس من الاجناس الملوّنة وخاصة لابحاثه حول نظم القرابة وما يرتبط بها من عادات .

مراجع الفصل العاشر

(1) B. Laufer, Dokumenter der indischen Kunst, 31, 192 sq., Leipzig, 1913.
(2) F. Graebner, Methode der Ethnologie, 107, Heidelbert, 1911.
(3) F. Graebner, «Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien», ZE 37: 28 sq., 1905. B. Ankermann, «Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika», ibid., 54 sq.
(4) Leo Frobenius, Der Ursprung der afrikanischen Kulturen, Berlin, 1898.
(5) Cf. H. Pinard de la Boullaye, L'Étude comparée des religions, 2: 183- 282, Paris, 1925. F. Graebner, Methode der Ethnologie, Heidelberg, 1911. Schmidt et Koppers, Völker und Kulturen, Regensburg, 1924. E. Sapir, Time Perspective in Aboriginal American Culture; A Study in Method, Ottawa, 1916. W. Schmidt, Handbuch der Methode der Kulturhistorischen Ethnologie, Münster, 1937.
(6) Graebner, op. cit., 86, 188, 155. Sapir, op. cit., 38.
(7) G. Elliot Smith, In the Beginning; the Origin of Civilization, 20- 31, N.Y., 1928.
(8) Ibid., 30- 46.
(9) Ibid., 83.
(10) Ibid., 25, 67.
(11) Ibid., 48.
(12) W. J. Perry, The Children of the Sun, 480, New York, 1923.
(13) Idem, Gods and Men, 69, Londres, 1927.
(14) Elliot Smith, In the Beginning, 29.
(15) Perry, Gods and Man, 18.
(16) A. V. Kidder: «Speculations on New World Prehistory», ALK, 150 sq., 1936. Carl Sauer, «American Agricultural Origins: A Consideration of Nature and Culture», ibid., 291 sq. J.Eric Thompson, Archaelogy of South America, 16, Chicago, 1936.
(17) Perry, op. cit., 56.
(18) J.H. Hutton, The Angami Nagas, 110 sq., 125- 132, 418 sq., Londres, 1921.

(19) راجع مثلاً : Erland Nordenskiöld, Comparative Ethnographical Studies, 8: 1- 124, Göteborg, 1930.
(20) Elliot Smith, In the Berginning, 20.
(21) Kidder, op. cit., 148.
(22) Perry, Gods and Men, 75. Cf. T. Wingate Todd pour une étude élogieuse de l'œuvre anatomique de Elliot Smith: «The Scientific influence of Sir Grafton Elliot Smith», AA 39: 523 sq., 1937.
(23) Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits, volume II, Cam-

bridge, 1901. Florence L. Goodenough, «The Measurement of Mental Functions in Primitive Groups, AA 38: 1-11, 1936.

(24) W. H. R. Rivers, The Todas, Londres, 1906. The History of Melanesian Society, vol. I, Cambridge, 1914.

(25) Social Organisation, édité par W. J. Terry, Londres, 1924.

(26) W.H. Rivers, Kinship and Social Organisation, Londres, 1914. A. L. Kroeber, «Classificatory Systems of Relationship», JRAI 39: 77-84, 1909.

(27) Par ex.: E. W. Gifford, «California Kinship Terminologies», UC-PAAE 18: 1-285, 1922.

(28) «Conservatism and Plasticity», Folk-Lore, 32: 10-27, 1921; Mind and Medecine, Manchester, 1919; Dreams and Primitive Culture, Manchester, 1917-1918.

(29) The History of Melanesian Society, 2: 1, 1914.

(30) Researches, 1809 sq.

(31) W. H. R. Rivers, «The Disappearance of Useful Arts», Festkrift tillägnad Edward Westermarck, 109-130, Helsingfors, 1912.

(32) «The Contact of Peoples», Essays and Studies Presented to William Ridgeway, 474-492, Cambridge, 1913.

(33) A. L. Kroeber, «Disposal of the Dead», AA 29: 308 sq., 1927.

الفصل الحادي عشر

المدارس التاريخية : الانتشاريون الألمان

يبقى الانتشاريون الالمان من ناحية مستوى وصلابة معارفهم متفوقين بما لا يقاس على زملائهم البريطانيين . فمهما كان غربنر Graebner في كتابه « الطريقة » مطنباً ومتحذلقاً لا تبدو محاولاته المخصوصة أقل أثراً من المعارف الاتنوغرافية . محللاً في كتابه « الاتنولوجية » جميع أنواع الحضارات في لحاظ جغرافي وشمولي استطاع غربنر دحض العديد من الاتهامات الكاذبة الموجهة ضده . وهو لا يكتفي بالنظر الى الاشياء المتحفية ولا يجهل الذهنية المتعلقة بالانتشار .

أما الاب شميت Scmidt فيدهشنا دائماً باتساع قراءاته فهو يهتم بالدرجة نفسها بالتقنية وعلم الاجتماع ، والدين المقارن والالسنية وعلم ما قبل التاريخ ، وتظهر العلاقات المتبادلة بين هذين الرائدين الممثلين للمدرسة الالمانية في مواضع عديدة من كتابات شميت . وربما أمكننا الآن أن نتناسى خلافاتهما التي تظل مهمة من جوانب معيّنة ، وذلك لكي نقابل وجهة نظرهما بما تحمله مدارس أخرى من آراء تعاكس آراءهما . إلا أننا لنلحظ بداية بعض النقاط التي يلتقيان عندها مع الذين عاصروهما[1] .

فمثل بواس وريفرز وراتزل يقف الانتشاريون الالمان الحديثون إذن ، ضد اللوحات التطورية للعصور الأولى لما تحمله من تبسيط مبالغ به . وهم يلجأون الى مفردات التغيّر على أرض التعارف الثقافي لتفسير تعقيدات الواقع التاريخي . وليس التطور ، كما يقولون أيضاً ، متناسقاً ، حتى إنَّ شعباً لا يملك سوى تقنية بدائية قد يعرف بنية اجتماعية أو شكلاً من الطقس متطورين جداً . علينا إذن أن نتلافى اللوحات المسبقة وأن نحدد التاريخ الواقعي للأحداث .

يتقاسم الألمان مع المدرسة الانجليزية وأقل بكثير مع الانتشاريين الأكثر اعتدالاً ، الايمان نفسه بعجز الانسان عن الابداع . فهم لا يشيرون أبداً ، الى حد ما ، الى

أصول مستقلة مهما بدت معقولة في الذهن ، على الرغم من أن شميت وكوبرز Koppers يعتبران ، صراحة أن السقف المخروطي الذي يستخدمه بدو آسيا والصيادون الاقرب الى الحضارة يشذ عن هذه القاعدة[2] .

وبخلاف اليوت سميث يؤكد المنظرون القائلون بالمجمعات الثقافية ، حدوث تطور متشعب ، وليس تطور فريد ، على ضفاف النيل أعقبه انحطاط عام في كل مكان . فما يقرّب اتباع غريبنر من القائلين بتعميم الحضارة المصرية ينحصر إذن بمحاولتهم الاحاطة بشمولية تاريخ الحضارات وهو ما لم يقدم عليه مؤرخون من أمثال بواس Boas نوردنسكيولد Nordenskiöld هات Hatt أو ويسلر Wissler .

لا يعتبر الانتشاريون الألمان إذن الانتشاريين أو المؤرّخين الوحيدين . إنّ أصالتهم تكمن في ما قالوا به من نظام خاص لطبقات الحضارات وهو ما يفسرون به نمو الحضارة في كل زمان ومكان .

يصوّر غريبنر وشميت الناس البدائيين بوصفهم أناساً يعيشون في جماعات في مكان ما من آسيا منعزلين ودون أي وسائل نقل طوّر هؤلاء حضارات متميّزة (Kulturkreise) وبقدر ما كانت تحسن وسائل النقل كانت تنتشر تأثيرات هذه المراكز بانتشار متكوناتها الاجمالية وليس بإنتشار عناصرها المنفصلة . وإذا اثنان من هذه النظم اقتربا فإما أن يتلحمان وإما أن يدمر أحدهما الآخر .

كان لا بد للمهاجرين إلى أميركا أو افريقيا، كونهم لا يمتلكون السفن، من سلوك الممرات الضيّقة التي طردهم منها تدريجياً القادمون الجدد ، قاذفين بهم الى القفار الاشد وحشة حيث اصبحوا هامشيين . مثل هذه الهجرات تفسر الاسهامات المتعاقبة لانماط الحياة البدائية بوصفها متكونات مركبة تنتشر في أرجاء الكرة الأرضية .

إن الخسائر والتعديلات الطارئة كانت حتمية ولكنها لا تحول اليوم دون التعرّف الى هوية المجمّعات الثقافية . فهكذا يعيد غريبنر الثقافة « الميلانيزية القائمة على الطقوس » الى الثقافة النيوليتية في أوربا الوسطى كونهما تشتركان في العديد من المميزات : المنازل الموتّدة ، التقسيم المستطيل للأراضي ، تقنية الخزفيات الحلزونية ، إضافة الى نمط خاص من مقابض الفؤوس والمعالق . فيما يُفسّر النقص بالماشية الى جانب خصائص أخرى في أوقيانية على أساس امتناعها من الناحية الجغرافية[3] .

إن هذين المؤلفين يعيان العلاقات المعقدة بين القبائل وهما يشيران دائماً الى التعقيدات الثانوية ، وعلى الرغم من أن غريبنر يرى ، على غرار اليوت سميث ، ان حضارات المكسيك والبيرو ، تتفرع من المحيط الخارجي فإنه لا يتصور تياراً غير مرتد

من العناصر التي تأتي متضافرة نحوه انطلاقاً من مركز وحيد في الغرب . وهو يسلّم بأن بعض الخصائص البولينيزية قد تكون مستوردة من أميركا ، أما التوازيات المترتبة التي تقوم بين العالمين الجديد والقديم فلا تنشعب ، برأيه ، من مصدر واحد . ومرة أخرى لا يبدو بنظره التوزيع الافريقي للطوطمية ومساند الرأس والسقف المخروطي ، نتاج انتشار ضارب في القدم بل انه يعود جزئياً الى انتشار يبقى حديثاً نسبياً[4] .

إلا أن هذا الموقف المحايد هو الذي يقود هذه المدرسة الى المأزق . فهي تقبل بأن كل شعب قد تعرّض خلال آلاف السنين من تاريخ الحضارة الى مختلف الافكار الاجنبية . فمن خلال أية أوالية يمكننا إذن أن نعتبر هذه المجمّعات الاساسية المركبة بمثابة وحدات مكتملة ؟ لا توجد إجابة مقنعة عن هذا السؤال المنهجي . تظهر الـ Kreise أمامنا باعتبارها مسلمات كبرى ويفسر مجموع الحضارة على أساس مزاج حاذق بين العناصر التي تكونها ، ولكن كيف نتوصل الى تحديد هذه المجمّعات المركبة ؟

لقد بدأ غربنر أبحاثه في أوقيانية حيث يُعيّن ست مراحل متعاقبة هي على التوالي المرحلة التاسمانية Tasmanienne مرحلة استراليا القديمة ، المرحلة الطوطمية ، مرحلة الانصاف ، مرحلة الثقافة الميلانيزية القائمة على القوس ، والمرحلة البولينيزية[5] . المرحلتان الأولى والثانية تحددان جغرافياً ويجمع العلماء على القول بأنّ الثقافة التاسمانية قديمة والبولينيزية حديثة . ولكن ماذا عن المراحل الوسطى في اللوحة؟فلنختر مركبين متمايزين ـ الثقافة الطوطمية وثقافة الأنصاف ـ ولنتفحصهما عن كثب .

في استراليا يبقى المركب الطوطمي محصوراً بمناطق الوسط والشرق . وهو يضم العناصر المادية التالية : الغِمد القضيبي ، حزام من الصدف القاسي ، كوخ مخروطي السقف ملجأ ، مسند ـ للرأس ، حربة ذات سنان من الحجارة أو الخشب ، رماة الحراب . واجتماعياً تترابط الطوطمية مع الحسب الابوي . اضافة الى أن الميت يوضع على مصطبة ، كما تتضمن طقوس تأهيل الشباب ، على الارجح ، الختان . أما في مجال الفن فإننا نجد شريطاً بمثلثات أو انصاف دوائر هامشية . والاساطير هنا كوكبية وللشمس فيها دور رئيسي .

بداية كيف يتوصل غربنر الى هذا المزاج من الخصائص ؟ انه يعترف هو نفسه بذلك : إنه هنا لا يصف وحدة جغرافية متواصلة ، كما فعل عندما قارب المرحلة التاسمانية ، أي أنه يرجع من جهة ، وجود عناصر من المركّب في استراليا « بفعل هجرات ثانوية » ومن جهة أخرى يعتبر أن معايير أخرى من هذه الثقافة تبدو وكأنها مفقودة . في استراليا أيضاً . كما هي الحال بالنسبة للغمد القضيبي ومسند الرأس والحزام الصوفي . والواقع أن هذه الخصائص ذات الأصل الآسيوي لم تتخطَّ ميلانيزيا . إضافة إلى أننا

لا نجد أيضاً السقف المخروطي في استراليا غير أن غربنر يوحي بأن العامود المركزي في المساكن الاسترالية قد يكون مترسباً من نموذج الكوخ الطوطمي الحقيقي . وهو يقدم بشأن هذه الظواهر تفسيرات عدة .

إن الخصائص التي تمتد باتجاه الشمال ربما انتقلت ببساطة من خلال الحركة الكبرى لهذا المركّب باتجاه الجنوب . أو ربما تمثل ميزات محلية مخصوصة بميلانيزيا أو انها لم تنسجم مع الثقافة الاسترالية التي وجدت قبلها . كل هذه التفسيرات تصبح معقولة إذا قبلنا مسبقاً بوجود المركّب الطوطمي . ولكن لماذا يؤكد غربنر ، بعد أن حدد منطقة متكاملة من اوقيانية ، أنّ هذا المزاج الإعتباطي من الخصائص ليس واضحاً .

ونحن نلحظ ان غربنر حين يلاحق هذا المركّب الى مناطق متباعدة يجد العناصر المتبقية وقد تضاءلت طبيعياً . وهو يقبل بأنها قد خفّت كثيراً في افريقيا . والطوطمية هنا تصبح كما يسلم فعلاً أكثر ندرة ، إذا ما بحثنا عنها ، بصيغتها المحلية الابوية الاصلية المفترضة ، وذلك لأنها تطورت الى حد بعيد من خلال انتشار ثانوي[6] . ولكن كيف نميّز امبيريقياً بين ما هو انتشار اولي وانتشار ثانوي ؟

إننا نلحظ ببساطة أن بعض الخصائص تتلاقى في مناطق مخصوصة . وحده التجريد الذاتي انطلاقاً من معطيات مباشرة يسمح بإقامة المركب الافتراضي . أما بعض العلماء الآخرين فيمكنهم مزج خصائص مختلفة في Kreis . مشابه . إذن فليس هنا اتجاه امبيريقي صافٍ بل اتجاه امبيريقي يمتزج الى حد كبير بالتنظير المسبق .

وبالعودة الى مركب الانصاف تبقى هذه الانصاف وفقاً للوحة ، قائمة أصلاً على الحسب بالام وهي تتضائف مع زراعة الأرض . والذين يتمون الى هذه الحضارة يزرعون الإنيام Ignames ويبحرون على سفن من ألواح خشبية ويبنون أكواخ من الصنوبر ويضرمون النار بواسطة منشار ، وليس ببرم قضيب على لوحة كما أنهم يحملون أيضاً هراوة ثقيلة . إضافة إلى أن هذا التنظيم الثنائي يترافق مع وجود الجمعيات الباطنية الذكورية ، التي يتنكّر اعضاؤها مستخدمين الاقنعة لعبادة الاموات . أما الاساطير فهي هنا ذات طابع قمري غالب ، والفن التزييني المنحني الخطوط ، كما أن الآلات الموسيقية تضم المزمار . أي أن الاستراليين انتقوا مرة أخرى ما كانوا يستعيرونه : إذ أنهم تخلوا عن الزراعة ، وعن استخدام القناع والآلات الموسيقية وعندما تتحدد الاندية الطوطمية ذات الحسب الامومي ، ترتب الجماعات الطوطمية بإعطائها شكل الانصاف المتكاملة التي قد تكون ذات حسب بالأب أو بالأم ، وهكذا يكون لبعض الميلانيزيين انصاف طوطمية وللبعض الآخر جماعات طوطمية متعددة ذات حسب بالام[7] .

ويلحظ غربنر وجود ثقافة مماثلة في افريقيا الغربية رغم انها تعتبر بمثابة اتحاد بين مركّب انصاف وثقافة أخرى أمومية مخصوصة بميلانيزيا. إن النسيج والاشكال المختلفة للآلات الموسيقية والعدانة تشير الى كون المركب الافريقي الموازي أقرب عهداً إذ تنقصه المراوات الاوقيانية والسفن ذات الألواح ، وهذا يعني في لحاظ علم الاجتماع أن الزونوج الغربيين حققوا ابتكارات متميزة عندما مزجوا بين الأفكار الطوطمية والثنائية وقد ظل طوطمهم أبياً فيما انتظم زواجهم الخارجي على أساس الحسب الأمومي[8] . وهناك تفسيرات موازية حول أميركا .

إننا نجد هنا ثغرة من ثغرات النظام . إذ أن نتعامل مع الطوطمات على أساس انها كانت أبوية في الاصل ومع الانصاف على أساس أصلها الامومي ، ثم أن نقول بعد ذلك ان الانحرافات عن الحالة المعيارية مردها الامتزاج ، ليس سوى نتيجة الجمود العقائدي[9] . فمن الناحية الامبيريقية ، وحدها اميركا الشمالية تحتوي على استثناءات تبلغ من العدد والاهمية ما يجعل مثل هذا التفسير بعيداً عن أية مصداقية . فالسيون Sions في الجنوب ينقسمون الى انصاف ابوية . أما الهوبي Hopi فلا يعرفون مثل هذه الانصاف بل العديد من العشائر ذات الاسماء الطوطمية والحسب بالام .

طبعاً قد تتناسب الوقائع مع اللوحة إذا ما أضفنا فرضية ما لكل انحراف يؤدي الى عدم التطابق ، إلا أن مثل هذه الفرضيات الاضافية تضعف النظرية تدريجياً . فهكذا يوحي الاب شميت Père Schmidt ان الانصاف الامومية في اميركا تأتي من الاتاباسكان Athabaskans الذين نقلوها شمالاً الى القبائل الساحلية في كولومبيا البريطانية وجنوباً الى قبائل بويبلو Pueblo[10] التي تُعرف بماضيها الابوي .
مثل هذا التفسير لا يخطر لمعظم المختصين بالدراسات الاميركية . فالاتاباسكان في الشمال ، كونهم لم يتعرّضوا ابداً للتأثيرات الساحلية ، ظلّوا ، كما هو معلوم تماماً ، شعباً بدائياً بعيداً كل البعد عن النظام العشائري . وهذا ما يصدق بصورة مخصوصة على الشعوب التي تصل بعيداً ناحية الغرب الى بحيرة الدب الكبير Lac du grand Ours . لقد أعلمني الدكتور كوبر Dr. John M.Cooper وهو من أجدر الباحثين بالثقة ، أن استقصاءاته المفصلة حول امكانية وجود نظام عشائري عند الشيبويان Chipewyan du District du Grand Esclave أدت الى نتائج سلبية كلياً . بالتأكيد يعمم مشاهد شديد الخبرة مثل الاب موريس Père Morice هذا الغياب ليشمل مجمل قبائل الشرق من خليج هودسون Baie d'Hudson وحتى الجبال الصخرية ويخص الاتاباسكان في أقصى الغرب بالعشائرية الامومية ، وهم يعيشون في قرى منتظمة تبنّت النظام الامومي مع كل ما يترتب عليه جرياً على نموذج هنود الساحل . أما بالنسبة

للبويلو فقد حصل على الأرجح مزيج بين فكرة الثنائية والنظام العشائري ولكن على قاعدة نموذج مختلف تماماً عن ذلك الذي يصر عليه أتباع غربنر . فيما الاتاباسكان في الجنوب ـ نافاجوس Navajos وآباش Apaches ـ هم ذوو حسب أمومي ولكنهم يتشعبون الى عشائر متعددة . وه الهوبي بنظامهم العشائري الامومي الشامل » هم الذين لا يعرفون نظام الانصاف ، فيما لا يخلو بعض القبائل البويلو في الشرق من ميزات هذا النظام إلا أنه يترافق هنا مع الحسب بالأب »[12] .

وباختصار فعلى الرغم من أن منظّري المركّب الثقافي Kulturkreis يقدمون نظام أعقد من نظام القائلين بالتوازي ومن اليوت سميث أيضاً ، فإنهم يبسطون في المقابل الوقائع أشد تبسيط ، أقله على الصعيد العملي إن لم يكن على الصعيد النظري . ذلك إنَّ التيارات القبلية المضادة تؤدي دوماً الى مفاعيل وآثار لا يمكن الاحاطة بها بواسطة عدد قليل من المركّبات الثقافية . وحده العمل المعمّق الذي ينصب على كل منطقة يستطيع أن يحدد ما هو موجود فعلاً .

وهذا ما يقودنا الى دقيقة أخرى . فجميع الانتشاريين بدءاً من راتزل هم على الحق عندما يتناولون تاريخ البشرية كوحدة . وهذا ما يستتبع حكماً أن « نظرية مونرو » Monroe لا تستطيع عزل أميركا عن العالم ! والواقع أن بواس ومعاونيه في بعثة جوزيب «Jesup» قد تجاهلوا الحدود الاقليمية وأثبتوا وجود علاقات بعيدة المدى بين السيبرين وهنود أميركا . وكذلك اقتفى سبيك Speck وكوبر Cooper اثر هذا النظام من اوروبا الشمالية ، عبر آسيا ولغاية شرق أميركا الشمالية . ويربط غودموند هات Gudmund Hatt اللابونز Lapons وبعض الميزات الأسيوية ببعض الظواهر في العالم الجديد[13] . وإذا كان بالامكان تسريع تقنيات تنجيمية في البانيا Albagnie من نفس الأصل الذي يأتي منه ما يوازيها في لابرادور Labrador فإنه لا يمتنع بالتالي إثبات وجود احتكاك بين المناطق مهما بلغت المسافة فيما بينها .

غير أن المهم يبقى أن لا نقارن إلا الظواهر التي تصح مقارنتها . وها هنا الخطأ المشترك بين جميع أنصار الانتشارية المتطرفين : إنهم يجعلون من التشابهات خصائص متماثلة .

وهنا يكمن أيضاً ، وبالتأكيد ، الخطأ في تحليل پرّي Perry « للنظام الثنائي » وهو الخطأ الذي لم يقع فيه زميله ريفرز[14] أما غربنر وشميت فليسا من السذاجة ليجمعا في خانة واحدة كل ما يمكن أن يعتبر زوجاً ثنائياً . إلا أنهما يريان جيداً أن أي نظام ثنائي لا يحتاج ان يكون على المستوى المفهومي ، هو نفسه في استراليا كما

في ولاية نيويورك وانه بإمكانه أن يوجد بصورة مستقلة في مناطق متباعدة .

ومن الخصائص التي يشترك فيها الفيجيون الهامشيون في جنوب اميركا مع « الاستراليين الأوّلين » ، كما يراهم غربنر ، نمط السُكن : افريز أو كوخ على شاكلة قبة[15] . غير أن هذه البناءات، تبقى مختصرة وغير محددة من الناحية الهندزية الى درجة تجعل من تعييناتها مجرد عناوين تصنيفية . ونظراً لبساطة هذه المساكن من الممكن أن تكون قد ابتكرت ثم أعيد ابتكارها مرة أخرى . وعندما يبحث كوبرز عن أصل السكنى البشرية يتساءل : « هل يمكننا أن نعثر على شيء أقرب الى البداهة من هذه السقوف الطبيعية أي الأشجار والكثبان ؟ ولكن إذا كانت هذه الأوالية بهذه البداهة بالنسبة للإنسان البدائي ، فقد تبدو على هذا النحو لأحفاده أيضاً ، حتى إنّه لا يمكننا ان نستخلص من توزّعها أي شيء يفيدنا عن انتشاره . ولنأخذ أيضاً سمة أخرى « غربنرية » « الملابس الجلدية » فهنا أيضاً لدى أي صياد نزوع شديد الى استخدام جلد الحيوانات التي يقتلها ، وانه لن يمكننا التوصل الى أي استنتاج تاريخي انطلاقاً من هذه الممارسة الشائعة .

وباختصار فإن أهم الاعتراضات على هذه اللوحة هي الآتية : 1 ـ إن كون هذه المركبات الاساسية وقائع تاريخية غير ثابت بوضوح . 2 ـ تبقى الخصائص المكوّنة (بما فيها عناصر ذات أهمية وبالغة الحيوية مثل مبدأ النظام الثنائي) الى حد ما مبادىء تصنيفية دون مصداقية تاريخية . 3 ـ من الممكن جداً أن تكون بعض العناصر قد نشأت مستقلة عن بعضها البعض . 4 ـ إن الوقائع تبلغ من التعقيد ما يحول دونّ تفسيرها من خلال عدد ضئيل من الثقافات على الرغم من أن التعامل مع هذه الأخيرة بإحكام قد يوصل إلى لوحة متماسكة ، وذلك بفضل إدخال فرضيات مساعدة تكون مناسبة .

وهنا لا بد من التعرف على « نتاج » فرنسي مهم لهذه الحركة « الغربنرية » ، إنه الاستاذ جورج مونتاندون Georges Montandon في معهد الانتروبولوجية في باريس[16] Ecole d'Anthropologie de Paris وقد قدم هذا العالم الذي إنكبّ بداية على علم الإناسة الفيزيائية أفكاراً مصبوغة بوضوح بحرفته الأصلية هذه .

وتبدو الثقافات المركّبة Kulturkreiseوكأنها المماثل المفهومي للاعراق رغم رفضه الصريح لوجوب التطابق بين الاعراق والحضارات. ولكن كما أن «علم الاجسام الحيّة» Soma tologie لم يعد يقتصر على تحديد جغرافي للأعراق ، فإن على الاتنولوجية ان تتخل بدورها عن التقليد الذي يحدد عناصرها الرئيسية بمفردات جغرافية . أما مونتاندون فيقبل بمفهوم الدورات الثقافية التي تتألف من عناصر تترابط ترابطاً أقرب الى

التجاور التقليدي منه الى التعاشق العضوي Affinitéorganique . وباختصار فإنه قد انضوى بحماس تحت « الراية الغربنيرية » .

تظهر الامارة البيولوجية المميّزة لهذه التنويعة من خلال القسمة الى النماذج الحضارية « المتطورة » والنماذج البدائية . وبشأن ما يتعدى المرتبة البدائية يصنف مونتاندون جميع الحضارات الى فرع « مشخار » وفرع « باكوري » . أما الأول فينمو ببطيء ولكنه يصل حكماً الى قمته المتمثلة بالحضارة الحديثة ، فيما تبدو حضارات الفرع « الباكوري » قادرة على نسج متكونات أشد تعقيداً غير أنها تدخل في سبل لا تؤدي بها إلا الى المتاهة . أي أن المؤلف يطبق تحت تأثير النظريات اللغوية التأصيلية Philogénétique على الاتنولوجية التقابل الذي يقيمه علماء الحيوان بين القِردة والبشريات .

إن هذا ما يعيدنا دون ريب الى الاحكام الذاتية التي كانت سائدة أيام لوبّوك Lubbock . يعطي مونتاندون كشاهد على نسبية وجزئية التطور الذي عرفته الحضارات الهندية الكبرى في أميركا الضلال النفسي المتمثل بالاضحيات البشرية المتكررة . ويستنتج ن مثل هذه الحضارة محكوم عليها بالإنهيار . ولكن إضافة الى غياب الاضحيات البشرية المهمة في البيرو تبدو الجرائم الطقسية عند الأزتيك قليلة الشأن بالمقارنة مع الجرائم الكثيفة التي عرفتها الحروب الاروبية . وليس للعلم أية علاقة بمثل هذه الذاتية الفاضحة .

وخارج هذه الانفعالات الذاتية الغربية يمكننا أن نعترف لمونتاندون ببعض النقاط المتينة التي تعود الى الفكر الانتشاري الالماني . فهو أيضاً يعتبر الانسانية بمثابة وحدة كبرى ويحاول المزج بين الوقائع الاتنوغرافية والاثرية .

ولكن لا بد لنا رغم كل شيء من الاشادة به لكونه أقل تعصباً من زملائه فيما يتعلق بالتطور المستقل . حتى إنه يعتبر مبدئياً مسألة ما إذا كانت الثقافات قد وصلت الى ما وصلت اليه من التماثل بصورة مستقلة أم لا ، مسألة غير محسومة .

أما بشأن بعض التوازيات الخاصة فإن تحليله « لصناعة السلال اللولبية » في استرالية وأرض النار Terre de Feu يبقى معبراً : لا يمكننا أن نفرّع بصورة يقينية أشكال السلال اللولبية المختلفة من مركز واحد إلا إذا توفرت تشابهات تطال التفصيلات « والدقائق المعقدة » . ولا يمكن لأي عالم اتنيات / مؤرّخ مهما كان متزناً أن يهدم هذا المبدأ . وكذلك يتحاشى مونتاندون أوحدية سميث الفظة مشدداً على أن ثقافة ما، بدل أن تتولّد في نقطة معيّنة قد تنتج من مزاج من الخصائص الكافية وسط منطقة كبيرة . إن الوقائع الوثائقية حول مصر بابل والصين تثبت هذه النظرة[17] .

إضافة الى ذلك ، يشاطر مونتاندون الإنتشاريين أخطاءهم المميَّزة. وهو يؤكد واثقاً على أنّ « الطوطمية (وهو تعبير لا يعني له في أحسن حال أكثر من عنوانٍ سهل) ظاهرة أوحدية من حيث خاصتها وأصلها . ولكن هل يمكننا التأكيد على أن تنويعاتها أشد تميّزاً من تنويعات تقنيات السلالة في استراليا » وأرض النار « Terre de Feu ؟

وأخيراً ليس مونتاندون أوضح من المنظِرين الألمان في تفسيره لتفرّع الدورات الثقافية وللعلل التي تحول دون القيام بمزج خصائص أخرى لتكوين مركبات مماثلة تنطبق على الكرة الأرضية بمجملها .

غير أنه يجب أن لا ندع التشاؤم يعمي أبصارنا عن المآثر الحقيقية للحركة الغربنيرية ، وعلينا بخاصة ان ندحض بعض الانتقادات غير المبررة . مثلاً لقد جرى التأكيد بحماس على « ميكانيكية » الرؤية الغربنرية وعلى انها حالت دون فهم ديناميه الانتشار أو البعد النفسي للحياة الاجتماعية . غير أن هنا خطأ فادحاً . فالذين لا يرون في الحياة إلا أخياراً وأشراراً يكتفون دون ريب بمثل هذه المتضادات البعيدة عن الواقعية كما هي عليه الثنائيات المتضادة التي تقابل بين التاريخ والوظائفية ، أو بين التاريخ وعلم النفس . إذ أن غربنر وشميت يهتمان قبل أي شيء بتوالي الوقائع ، دون أن يتعارض اهتمامهما هذا ، من حيث المبدأ ، مع المقاربة الوظائفية أو النفسية .

وإذا نظرنا مثلاً ، في واحدة من منشورات غربنر الاخيرة نجده (كما كان بالضبط بواس ثرنوالد ورادكليف براون) يواجه اواليات التغيّر الناجمة عن التعارف[18] . وهو يبيّن أن التراصف الآلي لا ينتج بالضرورة انتقال الفنون والمعتقدات . وأيضاً فالاستعارة هنا تجري بصورة انتقائية ، وتتفاوت سرعتها باختلاف فئات العناصر ؛ وأخيراً نشير إلى أن بعض الظواهر تنجذب انجذاباً خاصاً ، لا ينفك عنها ، الى عناصر أخرى ، يؤهلها للانخراط بها والاتحاد معها ، فيما يُظهر غيرها ممانعة تحول دون التعلّق أو الانخراط . وهنا دقيقة أخيرة وهي أن غربنر يشير الى كيفية اكتساب العناصر المستعارة دلالة جديدة لدى أولئك الذين استعاروها : أي كيف تتحول أساطيرٌ قمرية الى أساطير نباتية ، أو كيف تتكيف رسوم منحنية مع الطراز المستقيم وهكذا . فلا يُعتبر ، إذن ، النقد الذي يردد دوماً موحياً بأن غربنر يعالج الانتقال معالجة آلية بحتة أمتن من التهكمات التي تصف رؤيته بالمتحفية .

يؤكد غولدنويزر Goldenweiser مثلاً ، ان التفاعل بين الخصائص المترابطة « يتخطّى تماماً أفق غربنر » وبالمقابل يُقرِّظ ريفرز كونه يلحظ « التأثير النفسي المتبادل بين الخصائص الثقافية »[19] . وكما أشرنا ، ليس هنا سوى حقائق سبق لغربنر أن أثبتها

بنفسه ، أي أن نقد غولدنويزر لا يستند إلا على جهله في ميدان الاتنولوجية .

يمكننا تفسير كل هذه الأمور بردها الى ما يعطيه غربنر من أفضلية واضحة لاعادة التركيب التاريخي . ولكن هنا دون شك مسألة تتعلق بالذوق . وفي كتابات الاب شميت أيضاً لا تعتبر أبداً وجهات نظره العائدة الى علم النفس غير ذات شأن . ورغم أنه لا يضبط أحكامه الاخلاقية التي غالباً ما تأتي في غير محلها ، يبقى موقفه من الاعراق البدائية نموذجياً من حيث تقويمه العام . وهو يقف فيما يتعلق بهبات البدائيين الى جانب وايتز Waitz ضد كلّم Klemm . وما يعتبر أشد دلالة أيضاً هو تأكيده المتبسل على تنوع الانسان البدائي من حيث هويته الفردية مقابل النظرة التقليدية التي تعتبر ان الشخصية البدائية تذوب في المجتمع حتى في مستوياتها الادق[20] . وهنا أيضاً تلتقي أفكار شميت مع بواس . وإننا نلحظ أن غربنر يعبّر بالاتجاه نفسه وإن بأسلوب أشد غموضاً ، أضف الى ذلك أن كلاً من غربنر وشميت ـ وبعكس ما يقول النقاد السطحيون ـ يُقرّان بالترابط المتبادل بين الظواهر الثقافية .

وهذا ما يعتبر نتيجة حتمية لكونهما قد وافقا غروس Grosse على العلاقة التي أقامها بين النماذج العائلية والنشاطات الاقتصادية[21] . فالمركّب الثقافي Kulturkreis ليس متوالية من الخصائص المنتقاة عشوائياً . إذ الرابط العضوي الذي يوحّد مختلف العناصر مبيّن بصورة مخصوصة . فالاقنعة مثلاً تعتبر لازمة طبيعية لطقس الارواح . أما واقعية المنحوتات الافريقية فتأتي من الدور السحري للإيماء . إضافة الى ان النظرة الى العالم الطوطمي يجري التعبير عنها طبيعياً من خلال رسوم الحيوانات[22] .

فمهما كان تقويمنا بالتالي لتقرير الاب شميت حول مركّب الانصاف فإنه منسوج بالعلاقات الرابطية وفق نموذج الوظائفية القديمة كما يقومها باشوفن Bachofen . فهو يبدأ بتفريع الحسب بالام من الزراعة الانثوية ثم يربطه بالذرية النسائية وطقوس بلوغ الفتيات ـ وليس بتأهيل الاولاد الذكور ـ والآلهات الاناث[23] .

وأخيراً نقول إنّ هؤلاء المؤرخين الكبار ، الذين يقفون موقفاً نقدياً من مبدأ التوازي يعتقدون بالتطور اعتقاداً راسخاً .

فالواقع فالاقرار بتبدل الثقافات بتبدل الأزمان وبترابط الخصائص الفريدة ترابطاً عضوياً يقود الى القبول بوجود متوالية محددة . إن شميت متوجّس دون ريب من كلمة « تطورية » غير أنه عندما يتكلم عن « مراحل التطور العام » أو عن المؤسسات الامومية فمن البلاهة أن ننكر انه يرتمي هنا في أحضان التطورية .

يختلف شميت أساساً عن مورغان من حيث انه ينكر التوازي الشامل والتطور ذا

الاتجاه الواحد . أي أنه ، بعبارة أخرى ، يعتقد بأن بعض الشعوب قد مرّ ، دون غيره ، بالحالة الامومية ، ولكن لوحته توحي بالمقابل بتطور متميّز داخل هذه الجماعات. فالفلاحة كعمل مختص بالمرأة تهيء بالثورة الاقتصادية التي أدت الى الحسب الامومي . لقد حافظ الرجال في بداية الأمر على استقلاليتهم مكتفين بزيارة زوجتهم في منزلها . ثم إنهم فيها بعد اعتادوا وضعية السكن الامومي الجديد ، مما ساهم بدوره بانحلال الزواج الاحادي وعبادة الهة انثى وطقوس بلوغ الفتيات وحكم النساء .

من هنا ظهرت خدمة الرجل لزوجته المترافقة مع تعاظم السلطة الخؤولية ، غير أن هذه الخدمة انقلبت الى ثمن مقابل يدفعه الرجل لشراء زوجته وشمل هذا الانقلاب الادوار كلها حتى أن المرأة أصبحت بذلك متاعاً أو سلعة تمتلك . وساعد على هذه النتيجة نشوء الجمعيات الذكورية التخريبية « الجمعيات السرية » « الجمعيات الباطنية » ، التي أرعبت النساء بأقنعتها واستبدلت عبادة الألهات البشرية بعبادة الآباء الأوّلين (الذكور) .

هذه المتوالية لا تبدو ، صادقة . وعلينا أن نرفض هذه اللوحة حتى يأتينا ببرهان على هذه الوقائع من ناحية ما من العالم ، ذلك أن هذه اللوحة لا تقل من حيث الطابع الامبيريقي أهمية عن اللوحة التي يقدمها مورغان . ولكن مهما ضعفت قدرتها على الإقناع تظل الفكرة التي تؤسسها صادقة : فبعض الظواهر لا توجد الا مترابطة فيما بينها حتى إنّ حضور احداها يجعل إمكان الاخرى أقوى .

الثغرة الوحيدة التي تؤثر على هذه الفرضية التي تأسست عليها الانتشارية هي استبعادها الضمني للتطابقات المتعددة وغير المترابطة . لنأخذ المستوى الذي ينتج عن مركب الأنصاف المفترض . النساء لا يبدأن بممارسة الزراعة إلا لتوعنّ . ثم تبدأ الأنواع المزروعة بالإنتشار ، كما في الأزمان الغابرة . وهذه الأنواع هي بالطبع ، بمثابة مؤشرات على المسؤوليات النسائية . والآن ، نفهم انطلاقاً من هذه الفرضية أن زراعة النساء تستدعي نظام الأمومة .

من هنا فإن انتقال الأنواع الاولى المزروعة ، قبل تطور المركب الشامل للانصاف ، الى المركز /الأصل سوف يؤدي دائماً الى نتائج مماثلة وهكذا يصبح ممكناً أن نسجل « مراتب التطور الشامل » ليس لمرة واحدة بل لمرات متعددة الى ما لا نهاية . فمن المستحيل أن نثبت وجود العلاقات الوظائفية باستخدام مفردات زمانية دون الاقرار باحتمال التوازي ، توازي أقرب إلى أن يكون محدوداً ولكنه توازٍ رغم ذلك .

فهكذا لا يعتبر غربنر وشميت متطرفين بقدر ما يظن البعض انطلاقاً من بعض

كتاباتها . وتبقى مصالحتها مع آراء العديد من معاصريها وزملائها المعتبرين معادين لها ، غير مستحيلة

وإنصافاً للأب شميت نقول انه لا بد من اعتباره حصراً (أو قبل أي شيء) وريثاً لغربنر . وحتى عندما يدافع عن مفهوم المدار الثقافي لا يعتبر الاب شميت تابعاً بل مفكراً مستقلاً يتميّز عن آراء أسلافه . فبنظره يبقى البيغمة وليس التاسهان الجماعة الاقرب من فجر الحضارة ، بين الاجناس الموجودة . ولنلحظ ان شميت يتخطّى غربنر من حيث تحسسه « بالكلية الثقافية » ، مما يجعل اللوحة التي يرسمها عندما يدرس مجموعة سكانية محددة جغرافياً (بدو آسيا الوسطى مثلاً) لوحة راسخة وحيّة في آن معاً. أما نظرته الى انطلاقة الحضارات المتطورة فتعتبر أيضاً متميزة وذلك للسبب نفسه ، وكذلك فإن تفريعها من نقطة اندماج بين حضارات تعتمد حواثة المجرفة ، تربية الدواجن والتقنيات المتخصصة تبدو مُقنعة بصورة خاصة .

من أهم النتائج الفرعية التي يتوصل اليها شميت عبر نقضه لمبدأ التوازي هي أن بعض الجماعات الضاربة في البدائي ، قد تكون عرفت الخالق الأحد ، وإننا نجد برهانه على ذلك في مؤلفه المعروف : Der Ursprung der Gottesidee (6 vols, 1926-1935) وهذه الفكرة يمكن بنظرنا أن تثبت على أساس الوقائع ، وعلى الرغم من أن شميت أخذ هذه الفكرة عن اندرو لانغ Andrew Lang فإن أعلمية الباحث النمساوي المدهشة كان لها الدور الكبير في إجلاء هذه الدقيقة . ولكن لا بد هنا من تعليق ، فلا يغرب عن بالنا أمر بالغ الدلالة ، وهو أن فهم الناس للدين غالباً ، ما لا يحيط بوعيهم الديني . فالا لاونا ، ONA مثلاً يحلون معظم مشكلاتهم ، كما نعلم ، باللجوء الى الشامانية وليس الى الإله الأكبر، الذي لا حول له ولا طول أي أن قدرتهم على تصور خالق أحد تبقى ثابتة ولكنها تبقى أيضاً نتيجة ذهنية أكثر مما هي ظاهرة ذات أهمية عملية .

وكما كان يحلو لكيركغارد Kierkegaard ان يقول : فإن شميت يسأل السكان المحليين في ميدان الفلسفة ثم يعطيهم علامة جيدة في الدين .

تدين الانتروبولوجية الكثير لشميت لتأسيسه Anthropos وهي مجلة لا مثيل لها في هذا الميدان . وقد استخدم شميت باندفاع عظيم ، المبشرين المنبثين في العالم ، وأمّن بذلك تقارير وصفية لا تقدر بثمن ، من جانب رجال يقيمون في مناطق نائية لسنين عديدة ويكونون لذلك متآلفين مع عادات ولغة أبناء رعيتهم من الاهلين . وقد نشرت معظم المساهمات من هذا النوع من خلال دراسات مفردة في «Anthropos-Bibliothek» . ولم تقتصر المجلة أبداً على المبشرين إذ نجد بين كتابها

علماء من أمثال بيركت سميث Birket Smith ، ارنست غروس Ernest Grosse ، برتولد لوفير Berthold Laufer ، كروبر A.L. Kroeber ، سبيك F.G. Speck واريك ڤون هورنبوستل Erich von Hornbostel .

وعلى الرغم من أن شميت لم يقم أبداً بأية دراسة حقلية فقد كان وراء أبحاث ميدانية بالغة الأهمية . إذ مدركاً ما تحمله الثقافات الاشد بدائية من دلالات ، أرسل بعض أتباعه الى البيغمة والبعض الآخر الى الفيجيين . ومن أهم نتائج هذه الابحاث الدراسة المفردة الرائعة التي أعدها غوسيندي Gusinde حول « الاونا » Ona[24] ، والتي أكملها بدراسته الموازية حول « الياغان » Yaghan . من المهم أن نشير هنا الى أن اهتمام شميت النظري بالمتغير الفردي كان في أساس بعض الملاحظات التي تضمنتها هذه السطور[25] . وقد أخذ النقّاد المعادون للكنيسة على هذه الأعمال الحقلية التي أنجزت تحت إشراف شميت كونها مليئة بالاحكام المسبقة الكاثوليكية أو الفردية . وقد يكون في ذلك مأخذ مبرر ولكن من كان بدون أحكام مسبقة فليرم أول حجر !

لقد كان لشميت بالطبع تأثير بالغ على تلاميذه ، كما هي حال أي عالم يتمتع بشخصية قوية وبمواهب مميزة . ولكن ليس هنا أي دليل على تحريف النتائج إلا من جراء الضعف الذي لا يوفّر أحداً . إضافة الى أن جزءاً من اكتشافات اتباعه لا ينسجم أو يدعم النتائج التي كان قد توصل اليها .

مثلاً يبقى من آرائه المفضلة القول بأن البيغمة يمثلون الثقافة التأسيسية الوحيدة على الرغم من أن الأب شيبستا Schebasta قد عاين في بلاد الكنغو وحدها تنويعة كبيرة تعود لإستعارات من مختلف الجماعات الزنجية مما يدمر إحتمال اعادة البناء لثقافة موحدة على أساس نموذج البغمة تدميراً نهائياً[26] .

علينا إذن أن نبرأ شميت من اتهام باطل . ونحن لا نشك أنه يخطيء من حين إلى آخر عندما ينجرف مدفوعاً بما لديه من موهبة للجدل ، ولكن لا يجوز لنا أن نطعن بصدقه .

وبعد أن استعرضنا الانتشاريين الألمان نجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام عمل ضخم يصب في مصلحتهم . فما حاول اليوت سميث انجازه على الرغم من النقص الفادح بالمعلومات أعادوا هم النظر فيه منطلقين من معرفة أعمق بكثير. وكذلك أعادوا صياغة العلاقات بين الأجناس على الصعيد العالمي ، هذه العلاقات التي ترك راتزل معظمها دون تحديد ، وذلك من خلال إشكالية تتضمن مجموعة من المسائل التاريخية المحددة .

إن المبدأ الذي ينطلقون منه مبدأ مقبول . كانت سكنى الانسان في مرحلة ما

مقصورة على أرض محدودة . وعندما بدأ بالانتشار نقل معه جزءا على الأقل من ارثه الثقافي . إن المختصين بالشؤون الاميركية مثل بواس Boas وويسلر Wissler وكروبر Kroeber يتفقون علناً على هذه الاطروحة بما يتعلق بالمهاجرين الأوّلين الى العالم الجديد . إذن عندما يفترض أتباع غريبنر ترسب بعض الخصائص في « أرض النار » Terre de Feu فإنهم لا يخطئون .

وقد اعترض البعض على ذلك بأن الحضارات لا تستطيع من حيث سيولتها ، المحافظة على نظمها وموقعها خلال آلاف السنين . غير أن مسألة الثبات تبقى قابلة للنقاش ، وقد أكد كروبر Crooper بما لا يدع مجالاً للشك على أن الثقافات الدهرية الضاربة بالقدم تنحو الى الاستمرار كما يتضح من الاكتشافات القبتاريخية(27) .

ولكن لا بد من إشارة الى بعض المسائل المخصوصة التي اتضحت من خلل المقاربة «الغريبزية». إذ من المسائل التي يعالجها الانتشاريون الألمان معالجة خصبة، إنما احتمال حصول احتكاك بين الثقافات في « أرض النار » وثقافات كاليفورنيا أو « المنخفض الكبير Grand Bassin) في الأزمان الغابرة(28) .

فبعض التوازيات ها هنا بالغة الدقة ، خاصة وجوب استخدام مقشطة الرأس Gratte-tête خلال الاحتفالات والفهم البدائي للخلود من خلال إعداد المحتضر . إضافة الى التوازيات الملفتة بين اسطورة ياخان Yaghan وقصة الذئب والقيوط الكاليفورنية ، قصتان تقابلان بين بطل عطوف وأخيه السيء ، وهي تنم عن تشابهات لا نجد بقوتها بين اسطورة الاخوين في ياخان وتنويعات هذه الاسطورة نفسها في أماكن أخرى في جنوب أميركا . أما نموذج الأب عند الاونا Ona في أرض النار وعند الكاليفورنيين (وآخرين في شمال اميركا) فهو دون شك أشد إثارة . ففي هاتين المنطقتين نجد أن رجلاً فيي يشتهي بناته فيتظاهر المرضّ،ويعلن عن موته الوشيك ، ويوصي بناته بأن يتركن له حرية التصرف بجسده ويدفعهن الى الذهاب للزواج من رجل يصفه لهنّ وبعد ذهابهن ينهض لملاقتهن ويبلغ مأربه . فليس هنا إشارات مبهمة الى علاقات من أنواع مختلفة على غرار ما قدمه راتزل ، بل قرابة فارقية تطبق على منطقتين في غاية البعد وبراهين إضافية تجمع لترسيخ هذه القرابة .

وأخيراً فإننا أيضاً ندين مباشرة لمفهوم Kulturkreislehre بعدد كبير من الابحاث الواعدة . لقد أرسى فون هورنبوستل Von Hornbostel التقارب بين الفيجيين والكاليفورنيين على أسس موسيقية . وانتزع من اشكالية العلاقة بين الميلانيزيين والبيروفيين مسألة تستأهل النقاش وذلك من خلال مقارنته لمقامات المزامير المستخدمة في

هذه النواحي . فهكذا أدت الصدمة التي أحدثها غربنر وشميت الى إعداد أبحاث راسخة .

وختاماً نقول إنَّ هدفنا ليس التكهن لإعادة بناء التاريخ البشري بكليته ، بل تتبع الاهداف الغربنرية بعد تنقية نظامه وطريقته مما تحتويان عليه من عناصر غير دقيقة . إذ علينا أن لا نستخدم سوى المفاهيم القابلة للتحديد الدقيق وأن نعي تعقيدات الواقع التاريخي كما علينا أيضاً أن نقتدي بعالم الجيولوجية الذي لا يتسرع ، بعد جرد طبقات الارض في اقليم معين بجعلها مماثلة لظواهر في أقاليم أخرى . فما لم يستطع غربنر وشميت القيام به هو الصياغة البسيطة لتاريخ أميركا وآسيا وافريقيا بمعزل عن التراتبية الاوقيانية التي بنيت واعتبرت كأصل . فيما المقاربة الامتن كانت تقتضي التقاط التراتبية الزمنية لكل منطقة بمعزل عن الأخرى وبغض النظر عن الاطر والمقولات التصنيفية السائدة في أماكن أخرى وبعد ذلك فقط دمج مجمل الاكتشافات في لوحة عامة .

مراجع الفصل الحادي عشر

(1) انظر بما يختص بنقد غروبنر :

Julius Lips, «Fritz Graebner», AA 37: 320- 326, 1935, Wm. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, 1: 743 sq., Münster i W., 1926; idem, A 1935.

وبما يختص بالدفاع عن الاثنين :

Clyde Kluckhohn, «Some Reflexions on the Method and theory of the Kulturkreislehre» AA 38:157-196, 1936.

إن أهم أعمال غروبنر باستثناء تلك التي ذكرناها هي دون شك :

- «Ethnologie», Die Kultur der Gegenwart, Teil 3, Abteil 5: 435- 587, Leipzig, 1923.
- Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten», A 4: 726- 780, 998- 1032, 1909.
- Das Weltbild der Primitiven, München, 1924.

(2) Schmidt et Koppers, Völker und Kulturen, 488, 533.

(3) انها لحد بعيد أفكار شميت وكوبرز : op. cit., 64 sq., 71 sq., 111.

(4) Graebner, «Ethnologie», 464, 496.

(5) Graebner, op. cit., 449 sq.

(6) Graebner, op. cit., 464.

(7) Graebner, op. cit., 452 sq.

(8) Ibid., 464 sq.

(9) Schmidt et Koppers, 87.

(10) Ibid., 231.

(11) G. B. Osgood, «The Etnography of the Great Bear Lake Indians», Annual Repport, 1931, Archaeological Report, 1905, 201, Toronto, 1906 idem «Are the carrier sociology and Mythology, Indigenous or Exotic?», Transactions Royal Society of Canada, Section II, 109-126, 1892.

(12) E. C. Parsons, «The Religion of the Pueblo Indians», ICA 21 (1ère partie): 140, La Haye, 1924.

(13) F. G. Speck, Naskapi, 158 sq., Norman, Oklahoma, 1935, John M. Cooper, «Scapulimancy», ALK 29 sq., Berkeley, 1936. Gudmund Hatt, Arktiske Skinddragter Eurasien og Amerika, Copenthague, 1914.

(14) W. H. Rivers, Social Organization, 31, New York, 1924.

(15) Schmidt et Koppers, op. cit., 80, 439 sq.

(16) Georges Montandon, L'ologénèse culturelle, traité d'ethnologie cyclo-culturelle et d'ergologie systématique, Paris, 1934.

(17) Montandon, op. cit., 41, 501.

(18) Graebner, «Ethnologie», 577 sq.

(19) A. A. Goldenweiser, History, Psychology, and Culture, 84, 150, New York, 1933.

(20) انظر مثلا : W., Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, Band II, 2. Abteilung: 173 sq., Münsteri. W. 1929; Völker und Kulturen, 39, 59.

(21) Ernst Grosse, Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft, Leipzig, 1896.

(22) Graebner, «Ethnologie», 536, 562 sq.

(23) Schmidt et Koppers, op. cit., 86 sq., 264 sq.

(24) Martin Gusinde, Die Selk'man, Mödling bei Wien, 1931; idem, Die Yamana, 1937.

(25) W. Koppers, Unter Feuerland-Indianern, 216 sq., Stutgart, 1924.

(26) Paul Schebesta, Bambuti; die Zwere vom Kongo, Leipzig, 1924.

(27) John M. Cooper, «Analytical and Critical Bibliography of the Tribes of Tierra del Fuego and Adjacent Territory», BAE-B: 227, Washington, 1917.

(28) W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, Band II, 2. Abteilung, 1031 sq., 1929.

(30) Erich M. Von Hornbostel, «Fuegian Songs», AA, 38: 357 sq., 1936. Idem, «Ein akustisches Krierium für Kulturzusammenhänge», ZE, 43: 601-615, 1911.

الفصل الثاني عشر

علم الاجتماع الفرنسي

لقد عرفت الإناسة في فرنسا تطوراً مميزاً عن تطورها في أي بلد آخر . وعلينا أن نشير هنا الى أن أول من افتتح عصر التقدم في القبتاريخ كان فرنسياً . إنه بوشي دي برت Boucher de Perthes ، كما أن الذين خلفوه بدءاً من لارتي Lartet ومورتيللي وحتى الاب برويل Breuil حافظوا على مكانة رفيعة . وأيضاً فقد أثارت إشكالية الانسان كجهاز عضوي حماس الفرنسيين طوال عشرات السنين ، كما تدل على ذلك أسماء بروكا Broca توبينار Topinard وبول Boule . غير أن فنون وعادات الشعوب الحيّة (الغابرة المعاصرة) لم تلق إلا القليل من الاهتمام ، دون أي أسباب واضحة . فبعض المستعمرات الفرنسية كان مأهولاً بالشعوب. الاوقيانية أو الزنوج غير أن التقارير حول هؤلاء ظلت لفترة طويلة قليلة ودون نوعية التقارير المماثلة التي أعدها الموظفون البريطانيون أو الألمان .

أما فيما عنى الباحثين المعدين للعمل الحقلي فلم يظهروا إلا من زمن قريب . والحل لكل ذلك أتى بطريقة غير منتظرة . فلم تكن الاتنوغرافية الدافع الى صياغة نظرية الثقافة ومن خلالها فروع أخرى . بل على العكس من ذلك ، أي ان الفلسفة هي التي حثت في نهاية المطاف على البحث الحقلي . فمعهد الاتنولوجية الذي لا تقل نشرته «Travaux et Mémoires» ، التي ظهرت 1926 ، اهمية عن النشرات في البلدان الأخرى ، كان برعاية رجالات ثلاثة الاساتذة لوسيان ليفي ـ برول Lucien Lévy-Bruhl مارسيل موس Marcel Mauss وبول ريفه Paul Rivet . علماً بأن وحده ريفه بين هؤلاء يعتبر باحثاً اتنوغرافياً » .

أما ليفي ـ برول ففلسفي النشأة فيما بدا موس بمثابة الخليفة لدوركهايم الذي كان دون ريب مؤسس مدرسة علم الاجتماع ولكنه درس ودرّس أيضاً الفلسفة . ودوركهايم

وموس وليفي ـ برول هم الذين تدخلوا بصورة خاصة في النقاشات التي دارت حول البلدان الأخرى . ولهذا السبب سوف نتكلم عنهم .

دوركهايم

يعرف اميل دوركهايم (1858 ـ 1917) Émile Durkheim بوصفه مؤلفاً لعدة أعمال هامة في علم الإجتماع مثل تقسيم العمل الاجتماعي والانتحار ودراسة في علم الاجتماع .

وقد اشتهر في ميدان الانثولوجية عام 1898 حيث أسس مجلة L'Anné Sociologique التي كانت الى جانب إحاطتها بمواضيع متنوعة تُعنى بشكل مخصوص بثقافات الشعوب التي لا تعرف الكتابة .

وقد قدمت هذه المجلة تحليلات مفصلة وبالغة الاتقان ، تناولت الادبيات الاتنولوجية ، كما تضمنت مقالات اصلية حول موضوعات اتنولوجية دقيقة كالسحر ومراتب الزواج في استراليا وأصل الرهاق .

وعلى الرغم من أن معظم هذه المحاولات كان عرضاً لمقالات مدراء التحرير لم تغب عنها أسماء أجنبية بارزة حتى ان اسم راتزل برز في أولى المجلدات . وهكذا قدم دوركهايم بانوراما سنوية للاعمال التي تتناول بمجمل لوازم الحضارة دون استبعاد التقنية والألسنية . وفسحت مجلة L'Année sociologique ، في هذه المرحلة بعد الاندفاعة الاولى التي قام بها تايلور وفي غياب شبه كامل للنظرية المجال لعرض الاشكاليات التأسيسية .

وتتميز مساهمات دوركهايم الخاصة ، وهي كتابة عن أبحاث وتقارير ، بجودة معلوماتها ونظرتها الثاقبة كما يتضح مثلاً من تعليقاته في المجلد الأول من الحوليات على مؤلف كوخلر Kohler Zur Urgeschichte der Ehe .

ويعرض التصدير للعدد الأول من النشرة الدورية بوضوح برنامج المؤسس ، وهو تعريف علماء الاجتماع بالاكتشافات الملموسة في ميدان العلوم الاجتماعية والتي باستطاعتها توفير مادة لعلم اجتماع مستقبلي ، ومن جهة أخرى فالفائدة الناجمة عن ذلك لا تعود لطرف واحد. فعلم التاريخ تخصيصاً يعاني من هذا النقص في النظرة المقارنة التي كان على الاختصاص الأخر أن يوفرها له . « فهكذا لم يفهم فوستل دي كولانج Fustel de Coulanges على الرغم من حدسه الثاقب في ميدان التاريخ ، طبيعة الـ «gens» مقتصراً على اعتبارها عائلة عصبية agnatique موسّعة ، لانه كان يجهل المقارنات الاتنوغرافية بين هذا النمط من العائلات » . لذلك كان من أهم أهداف

دوركهايم التوليف بين العلمين والمزج بين وجهة نظر الأول والعمل التوثيقي الذي يُميّز الثاني . كان يحلو لكولانج ان يردد أن علم الاجتماع الحقيقي هو علم التاريخ ، ان هذا يصح يقيناً شرط أن يدرس التاريخ في لحاظ علم الاجتماع .

لم يكن دوركهايم إذن يزدرء التاريخ . ولكن ما كان يهمه تخصيصاً هو تحديد النماذج والسنن التي تفقد الوقائع دونها أي معنى . ويفسر هذا الموقف في لحاظ نفسي ذاتي قبوله لبعض المعطيات التاريخية ، واستبعاده بعزم كل ما لا يمكن دراسته بصورة مقارنة - الشخصيات التاريخية ، « وكل أنواع المجددين أو المبدعين » ، السيّر - لانها ، كما يقول لنا ، لا تحمل أي فائدة في لحاظ علم الاجتماع ، وهذا ما يعطي لفلسفة دوركهايم طابعاً مميزاً جداً .

وعدا مجلة **Année** لعب مؤلّف دوركهايم « الاشكال المكوّنة للحياة الدينية » **Les formes élémentaires de la vie Religieuse (Paris, 1912)** دوراً مفارقاً ، فلقد كان له أثرٌ غريب على الكثير من المؤلفين في اللغة الانجليزية ، وذلك على الرغم ما قال فيه الأب شميت بحق : « نحن لا نشك بأن ما من كتاب تضمن هذا العدد من الحقائق التفصيلية مثله ولكنه غالباً ما رفض من ناحية منطلقاته المبدئية »[1] .

أما غولدنوايزر Goldenweiser فبعد أن أسنى على « الحكمة والاعلمية والالمعية المميزة » التي يتصف بها المؤلف رفض رفضاً قاطعاً استنتاجاته حول أصل الدين وعلاقة الفرد بالمجتمع : « مهما بلغت ذهنية المؤلف من دقة وحذاقة ، وحجته من ألمعية ، فإننا نغلق كتابه بانطباع سوداوي وهو أنه ترك هذين الإشكالين الابديين كما كانا عليه »[2] .

وإننا بالطبع نتساءل لماذا لم يأتِنا هذا الذهن المتوقّد بأي قبس من نور ؟ها هنا بالتأكيد نوع من النقد لا يسمح بتفسير ما نود تفسيره ، وهو طبيعة أو سبب التأثير الذي يكون لمؤلف ما على الآخرين . ولا بد كي نخترق هذه المفارقة من العودة الى أهداف دوركهايم الاساسية ، وهي أوضح جداً في كتابه قواعد الطريقة Les règles de la méthode sociologique (1894) وفي بعض المقالات القصيرة مما هي عليه في مؤلفه الرئيسي . وانه لا بد أيضاً من كشف ما يربطه بمعاصريه وأسلافه المباشرين .

لقد حدد تايلور الثقافة بكونها تشمل « القدرات والعادات التي يكتسبها الانسان بوصفه عضواً في المجتمع » وينفرع عن ذلك ، حكماً ، حقل معرفي متميِّز ، يتطلب علماً مخصوصاً وطرائق مميِّزة . غير أن علماء الاتنوغرافية لم يتيقّنوا سريعاً ما يُنتج عن ذلك . فإن تخلفهم يظهر واضحاً خاصة عندما نستعرض الادبيات الاتنوغرافية خلال سنوات 1915 وهي جوقة من الأبواق الزاعقة المطالبة باستقلالية الاتنولوجية .

بالمقابل شدد ريفرز ، رغم عدم رفضه مبدئياً ما يُعتبر تأويل نفسي في نهاية التحليل ، على وجوب تفسير الظواهر الاجتماعية بداية بمفردات علم الاجتماع وليس من خلال مفردات علم يتناول معطيات أبسط منها . وقد أجاب هوكار Hocart بقوله « ان التنويعات اللامتناهية للعادات والمعتقدات الدائمة التبدّل لا يمكن أن تتفرع عن خصائص ذهنية ثابتة تصبغ الانسان » .

ووفق ويسلر Wissler يمكن لعلم النفس أن يفيد الأناسين بما هو فطري ولكن لا يمكنه أبداً ان يحل إشكاليتهم المخصوصة . « لكل ما نعلمه عن أوالية التداعي بين البشر لا يقول لنا لماذا هذا التداعي المخصوص يقوم به هذا الفرد بعينه ـ لماذا اخترع أحدهم القوس أو أرسى الزواج الخارجي . وقد أكد كروبر Kroeber في عبارات موجزة أن هدف الاتنولوجية يقتصر على دراسة الثقافة دون أخذ الظواهر العضوية في الحسبان ، فمدارها إنما الاجتماعي وليس للفردي فيه إلا قيمة الشواهد[3] .

وكان دوركهايم قد أعلن استقلال علم الاجتماع منذ أكثر من عشرين سنة كما استخلص نتائجه المنطقية . فاختصاص علم الاجتماع بمدار مميز يستبعد التفسيرات التي يعطيها أي علم يعالج معطيات أبسط . وبصورة خاصة يبدو علم النفس عاجزاً عن تفسير الظواهر الاتنوغرافية بقدر ما هي علوم الفيزياء والكيمياء عاجزة عن تفسير الظواهر العضوية . مما يستتبع « ان السبب الذي يحدد أو يُقدّر واقعة اجتماعية ما ، لا بد من أن يبحث عنه وسط الوقائع الاجتماعية التي سبقتها وليس وسط حالات الوعي الفردي »[4] . وهذا ما يُفسر التشديد الدائم على أفكار الجماعة التي تقابل أفكار الفرد وهي دقيقة سيركز عليها ليفي ـ برول Lévy-Bruhl فيما بعد . هاكم هذا المثل : « . . . كل ما هو اجتماعي هو مجموعة من التصورات وبالتالي هو نتاج هذه التصورات »[5] . ولنذكّر هنا بين قوسين أن تايلور لم يتقيّد إلا جزئياً بمبادىء دوركهايم عندما ربط بين تحاشي الاقارب فيما بينهم وأشكال المساكنة : أي انه كان يستخدم هنا معطى ثقافياً ليلقي الضوء على آخر .

أي انه لا يلجأ الى تفسيرات من مرتبة علم النفس ، وهي كثرت في ذلك العصر في كتابات إناسية من النوع الرديء ، إلا عندما يتخطى هذه الرابطة .

وفي العودة الى دوركهايم نشير إلى أنه لم يفتتح فقط فرعاً معرفياً جديداً بل انه اعطى أيضاً هذا الفرع لقباً نبيلاً .

فقد كان لهذا الفرع أن ينافس من حيث الموضوعية علوماً أقدم منه ، منطلقاً من الوقائع القابلة للمعاينة المباشرة ، لاغياً الاحكام الذاتية التي وقع لبّوك Lubbock

ضحيتها ، وذلك بتطبيق دقيق لطرق برهانية تتناسب مع طبيعة المعطيات . ومعلوم أن مثل هذه الموضوعية قد توصل اليها علماء اناسون سابقون أو معاصرون . غير أن لا أحد منهم على الأرجح ، قد عرضها صراحة بوصفها مبدأ . وإننا ندرك إذن بسهولة ما كان لهذه المقاربة من جاذبية بالنسبة لعلماء تحكمهم ذهنية معيّنة(٥) .

أضف إلى ذلك ان « قواعد الطريقة في علم الاجتماع » قد قدمت أكثر من برنامج . إذ اننا نجد فيها استنتاجات مخصوصة . فرغم أن دوركهايم يُعتبر « تطورياً » ، فقد ثار ، نظرياً على الأقل ، ضد فكرة التطور الاحادي التي اعتبرها شديدة التبسيط : فلا يوجد نوع واحد من المجتمعات بل عدة نماذج مختلفة نوعياً . فالتطور التاريخي يتقطع الى «عدة قطاعات تختلف تخصيصاً فيما بينها ولذلك لا تتصل بصورة متواصلة » التأكيد يفسر دوركهايم على غرار اتباع « مذهب التوازي » التشابهات بين الشعوب المتباعدة بوصفها « إمارات لوضعية اجتماعية »(٦) ولكنه يعي أكثر من العديد من معاصريه تكثّر الثقافات البدائية ، وانه من العث ان نضع في جعبة واحدة اليونان في زمن هوميروس والزولو والايروكوا .

ويعبر دوركهايم عن هذا الموقف أكمل تعبير في سياق مراجعته لمقال ستينمتز Steinmetz : « إننا نفكر وكأن جميع الشعوب المسماة وحشية أو بدائية تؤلف نموذجاً اجتماعياً واحداً »(٨) .

إلى هذا الحس التاريخي ، أو على الأقل هذه الومضات التاريخية المتقطعة، تنضاف نظرة الى الدينامية الثقافية . إن دوركهايم يعلم ان الظواهر الاجتماعية لا تخلق في الاحوال العادية من النوايا المتفكر بها . وهو يميّز كذلك بوضوح بين منفعة المؤسسة والاسباب التاريخية لنشوئها . فقد يمكن لبعض الظواهر ان توجد دون أن تلبي حاجة حيوية إما لأنها نوع من الترسبات وإما لأنها لم تكن أبداً ذات منفعة .

كما يمكن ، إضافة الى ذلك ، أن تتبدل وظائفها . ويصرّح دوركهايم أيضاً ، كما أشرنا ، بعدم قبوله بتفسيرات البدائيين الاستراليين بوصفها تفسيرات ، بل انه يعتبرها تفكراً بعد الممارسة يأتي تأكيداً لها . « نحن نعلم كيفية بناء هذه النظريات : فما يطلب منها ليس الصدق والموضوعية بل تبرير الممارسة »(٩) .

وكان دوركهايم بوصفه فيلسوفاً ينظر الى المفاهيم المتداولة بإحساس نقدي أشد حدة مما كان يسود أوساط علماء الاتنولوجية في أعوام 1900 . فقد أدرك دُفعة ، امتناع تفسير الثقافة بالعرق أو غياب غريزة التقدم . وقد نبّه من المفردات المبهمة التي تحجب اختلافات في غاية الاهمية : فكون شعبان يتلافيان تعدد الزوجات لا يستتبع أن

زواجها الاحادي يعبر عن الظاهرة نفسها . فكل شيء يتعلق بمعرفة ما إذا كان مثل هذا التقييد إجباري أم انه ناتج ببساطة عن شروط او أحوال طبيعية[10] .

واننا نجد بالتأكيد بعض السمات الأقل بريقاً عند دوركهايم . فرغبته بتحرير علم الاجتماع من نير العلوم الأخرى يثير خلافاً مع المقاربة المنطلقة من علم النفس ، لم يكن ضرورياً بتاتاً . وها هنا أيضاً اختلال غريب . فعلى الرغم من أن الهدف الأول يبقى التأكيد على استقلالية علم الاجتماع وعلى الرغم ، من أن بعض نماذج التفكك هو الذي يتناسب دون غيره مع المعطيات الاجتماعية فإن المؤلف يبقى أسير هذه الفكرة المسبقة التي تعتبر ان على العلم الجديد أن يطمح كسائر العلوم التي سبقته الى مدار السنن العامة . وهو كما انه ، أخيراً ، يفترض أن «التجمّع الاجتماعي الابسط (العنصري) (الرهط) لم يتضمن أبداً أي تجمع أبسط منه وهو بالتالي ينحل مباشرة الى مجموعة من الافراد » .

هذا النوع من المجتمعات لا يمكن أن يبرهن وجوده الآن أو في الماضي التاريخي ، إلا أنه من مزاج مثل هذه الجماعات Hordes المستقلة ولد النظام العشائري التاريخي بحيث أصبحت كل جماعة شعباً أو عشيرة في الكل الجديد . وما يبقى محيّراً في هذا المجال هو إصرار دوركهايم على رفض العائلة النواتية الفردية بوصفها وحدة محددة وجدت قبل التنظيم العشائري وهو معتقد يصطدم بكل الابحاث الحديثة ، ولكنه يتردد بإصرار في كتابات دوركهايم . وانطلاقاً من ذلك ومن قناعته ، التي أشرنا اليها ، وهي أن الحسب بالاب مسبوق حتما بالحسب بالام يبقى دوركهايم تطورياً من المدرسة القديمة ويقع في خطأ الاتجاه القائل بالتوازي الذي يعتبر الاجتماعات الاسترالية والاميركية بمثابة درجات من سلم واحد[11] .

ولكن لا بد لهذه الاخطاء من أن توضع في سياق اتجاه تاريخي . فنضال دوركهايم من أجل تدعيم علم الاجتماع قاده تلقائياً الى محاربة علم النفس بوصفه علماً يهدد بإبقاء العلم الجديد تحت وصايته . وفي هذه الحقبة كان لا بد أيضاً من تدعيم الاحترام العلمي ، من هنا كان التشديد على السُنن . أما فيما يتعلق بالمفاهيم الخاطئة حول العشيرة والعائلة فقد شكلت فعل الايمان السائد في هذه الحقبة . وعلينا أن نثمّن في مواقف دوركهايم من عدة قضايا رئيسية ، ما كان قريباً منها إلى أفكار بواس حول أواليات الانتاج ، وهي كانت سبّاقة بوضوح قياساً لمواقف غالبية علماء الاتنولوجية « القبتايلوريين » ما قبل تايلور .

لقد كان دوركهايم رجلاً بالغ الجدّية يعيش مهمته متسلحاً بمعرفته بالعلوم الاجتماعية ، محاولاً الوصول الى تعميمات كبرى وهو الأمر الذي كان قد تخلّى عنه علماء

الاتنولوجية أنفسهم منذ زمن بعيد .

وها هنا ما شكل أرضية لأهم بحث من أبحاث دوركهايم : لقد حاول تفسير الدين بوصفه ظاهرة اجتماعية مختاراً لموضوعه هذا دين الاستراليين باعتبارهم يعيشون النظام الاجتماعي الابسط ألا وهو النسق العشائري[12] . من هنا لا بد لجوهر الظاهرة الذي ينحجب في مراتب أعلى من أن يظهر بوضوح تام . ولكن ماذا يفهم دوركهايم بالدين ؟ إنه لا يعتبر ، وبعكس الافكار الشائعة ، ان الاعتقاد بوجود كائنات فوطبيعية متشخصة هو اعتقاد جوهري . بل المهم هو اننا نجد ثنائية أصلية تفصل أينما كان المقدس عن الدنيوي . ولكن ليست الأرواح والآلهة وحدها التي تظهر كمقدسة بل أيضاً القوة غير المتشخصة التي يُسميها الميلانيزيون « مانا » «Mana» . بالتأكيد عندما نقدس الشمس أو القمر أو أرواح الأموات فإننا لا نقدسها إلا بوصفها تمثل هذه الكينونة العجيبة غير المتشخصة ، التي لا يهم والحال هذه ، ما إذا كانت متمثلة بشخص بعينه أم لا . ولما كانت المانا مُعدية فإن أي شيء أو أي طقس من الطقوس التي تنتشر سيالة وكأنها تيار كهربائي يصبح مقدساً بالقوة أي : من طبيعة دينية .

وهكذا فإن الاحتفال لزيادة عدد الطوطمات لا يعتبر رغم خلوه من عبادة الارواح والآلهة سحرياً صرفاً بل دينياً أيضاً كونه مشبعاً بالقداسة . غير أن هذا لا يعني أن دوركهايم يضع السحر والدين تحت عنوان واحد . فرغم أن السحر يتفرع عن الدين ويأخذ عنه تقنياته فإنه يراه نقيضاً له . يفترض الدين بشكل ثابت المشاركة في الايمان فيما لا يعرف السحر حتى في حال ممارسته رسمياً أية كنيسة : فالساحر لا يرتبط بزبائنه أو بمريديه كما أن هؤلاء لا يرتبطون بالآخرين بأي رابط معنوي أخلاقي[13] فقوانين السحر هي قوانين توافق ولياقة بعيداً عن أية قداسة .

كيف نشأ إذن مدلول المقدس هذا ؟ انطلاقاً من مبدئه القاضي باستبعاد العوامل النفسية ،رفض دوركهايم تأثير الأحلام والظواهر الطبيعية على الأذهان الفردية . فما كان يؤثر على الانسان البدائي هو قوة الاجتماع الكبرى ، قوة العشيرة التي ينتمي اليها فتوفر له الحماية والمعرفة التي بدونها لا يكون شيئاً .

ولم يكن للطوطمات التي كانت خالية بذاتها من أي سلطان أن تغدو مقدسة إلا لأنها ترمز الى العشائر التي ترمز اليها . وبالتأكيد يعتبر الشعار الطوطمي ، وبصورة ملفتة ، أشد قداسة من الحيوان الذي يمثله . فيما تعود الصفة الالهية اساساً الى الوحدة الاجتماعية : العشيرة . وقد نشأ الشعور تجاه هذا الكيان الاجتماعي من خلال الاجتماعات القبلية الدورية التي تتخلل ديمومة الصيد الرتيبة واستمرارية التجمّع في

وحدات عائلية صغيرة . وينحصر النشاط الديني الاسترالي في إطار انعقاد هذه المجالس الموسعة التي تحدث دورياً وبانتظام حالة من الفوران . أما الموسم المقابل موسم الانفراط فلا يعرف إلا المهام العادية . في هذه المجالس الكبرى ولد إذن مفهوم المقدس مقابل العالم الدينيوي الذي يتخلى عنه الناس في هذه الفترة .

إن هذا المفهوم للمقدس الذي تماثل مع العشيرة تمثل رمزياً بالطوطمية . أما الموجودات الروحية الأخرى فلم تكن إلا فروعاً . بما في ذلك الروح التي اعتبرها تايلور في أساس الدين . إذ يتضح هنا أنها ليست إلا المبدأ الطوطمي الذي يتجسد في كل فرد من أبناء العشيرة . فالاله الاكبر في استراليا ليس إلا وليد شعور قبلي متقدم على ما يولده الشعور العشائري . ذلك أن الطوطمية ليست نتاج عشيرة بمفردها بل ، قبيلة بأكملها بلغت درجة من الوعي التوحيدي . « إلا أن هذا الشعور نفسه بالوحدة القبلية ، هو الذي يجد تعبيره في مفهوم الاله الاعظم المشترك بين القبيلة بأكملها »[١٤] .

لنتوقف هنيهة أمام هذه اللوحة المميزة . فمن حيث أنها تفسيراً عاماً للدين فإنها تتهافت مباشرة لما تتضمنه من أخطاء كثيرة . فالعشيرة ليست النموذج الاقدم للوحدة الاجتماعية لأنها تأتي بعد العائلة . كما أنّ الاجتماع الاسترالي ليس أبسط ما نعرفه من اجتماعات ، فهو ، بكل وضوح ، أعقد من اجتماع الفوجيين Fuégiens أو هنود « البحيرة الكبرى » Grand Bassin أو كاليفورنيا ، إضافة الى الاسكيمو أو سكان جُزر اندامان . فالسعي الى تعيين أصل الدين يبدو مستحيلاً ، إذ انه يعيدنا الى التطورية الاحادية . ولكننا وبغض النظر عن هذه المسألة نجد من خلال اعادة نظر موضوعية بالمعطيات الاسترالية ، ان الطوطمية ليست في أحسن الأحوال سوى عنصر واحد من عناصر الدين البدائي ؛ أمانفضّلهاعلى العناصر الأخرى فيبقى غير مبرهن ، لذلك يبقى القول بأن مدارات الدين الأخرى ليست إلا فروعاً لهاحكماًمتعسّفاً .

إذن فليس من الضروري بعد أن بلغت معارفنا ما بلغته اليوم ، أن نقوم بدحض مفصل للحجج المقدمة لدعم هذه الاطروحات مهما بدت فطنة . أما انحراف دوركهايم الناتج عن رفضه لعلم النفس فلا يقل أهمية عما ذكرناه. إذ بقدرما يصح اعتراضه على التأويلات المبتذلة التي تنطلق من العناصر الذهنية يبقى حماسه لعلم الاجتماع ، كعلم مستقل ، دوغمائياً وخطراً .

لا توجد حدود واضحة بين فرع معرفي وآخر . فمثلاً ما هي حال عالم قبتاريخي يقوم بأبحاث حول أصل انتشار صهر البرونز جاهلاً ان البرونز هو مزيج من القصدير والنحاس؟ إن أهم المسائل سوف تغيب هكذا عن ذهنه . علماً بأن العدالة هي أبعد

بكثير من تاريخ الثقافة مما هو عليه علم النفس . وببساطة لا يمكن لعالم الاجتماع أن يتخلى عن مراتب الوعي ، أما دوركهايم فإذا كان لا يقدم فعلياً على إلغاء هذه المراتب فإنه لا يستحسن على الأقل الخوض فيها . فحالة الحماس التي يجدها في أساس الشعور الديني هي بالتأكيد حالة نفسية . أما دور الحكيم ـ إذا أخذنا في الاعتبار ، تحديداً ، الحالة التأسيسية ـ فيكون في إيجاد مختلف سياقاتها . وهكذا يظهر مباشرة أنّ مناسبة حماسية من هذا النوع لا تترافق مع المجالس القبلية الدورية بل مع الامسيات المعزولة . إن الأسبقية الزمنية للظواهر الجمعية هي لازمة بديهية لا تنفك عن مبدأ دوركهايم الاصلي ، أي مبدأ أولوية الاجتماعي بالنسبة للفردي .

وهذا ما يصح في أيامنا هذه ، ذلك أن أي فردٍ في أي مجتمع يجد نظاماً تقليدياً من المعتقدات والممارسات لا بد من أن يتأقلم عليه بطريقة أو بأخرى . وقد يعتبر إثبات ذلك من فضائل دوركهايم . ولكن عندما يطال الكلام الاصول والاسس لا يمكننا تغييب أهمية الفرد . لا لأنه قادر على الخلق من العدم بل لأن انحرافه قد يكون ذا دلالة وذلك نظراً لما يحمله من إبداع وابتكار ، وهذا ما تثبته الحركات « النبوية » الحديثة عند البدائيين من الاهليين .

إن دوركهايم يجهل هذه المجموعة من الوقائع ، لأنه لا يأخذ في الاعتبار الاهمية الكبرى التي لا تخلو منها التنوعية الفردية عند الشعوب البدائية . تُقيم الجماعة بصورة منتظمة توحداً ذهنياً وأخلاقياً لا نرى له مثيلاً في المجتمعات المتقدمة إلا ما ندر . كل شيء مشترك بين كل الناس ، والحركات منمطة : يلبي جميع الناس المناسبات نفسها ، وهذا التقيّد المحافظ لا يُعبّر على مستوى الممارسة إلا عن تقيّد آخر في مرتبة الفكر . ولما كانت الأذهان منقادة في دوامة واحدة يختلط نموذج الفرد مع نموذج النوع »[15] .

هنا بالضبط يكمن الخطأ الذي رفضه بواس Boas وشميت Schmidt وهيلد ثورنوالد Hilde Thurnwald إضافة الى مختلف الباحثين الحقليين مثل جونود Junod . فإن تسجل خمس روايات مختلفة لنفس القصة الشعبية وضمن جماعة واحدة يكفي لتدمير نظرية التناسق النفسي في المراتب البسيطة ، تدميراً نهائيا .

وطبيعي أن يظهر ضعف دوركهايم ، في سياق هذه الأعمال ، من خلال عرضه لموضوع الاحلام[16] . إنه ينتقد مقاربة تايلور لمنحاها « الثقافوي » فيما يقع هو بالخطأ نفسه وبطريقة أفدح . لماذا ، يتساءل دوركهايم ، يعتبر البدائي رؤيته في الحلم لزيارة قام بها لصديقه ، وكأنها يقين ، علماً أنه ليس عليه لكي يتأكد سوى أن يسأل رفاقه في

المخيّم ، ما إذا شاركوه هذه التجربة أم لا ؟ » ففي هذه الفترةنفسها، هم أيضاً رأوا احلاماً ، ولكنها مختلفة كلياً . وهم لم يشاهدوا بعضهم بعضاً يشتركون في المشهد نفسه . لا بل يعتقدون ، انهم زاروا أماكن مختلفة تمام الاختلاف .

فلو أن دوركهايم أولى انتباهاً أكثر لهذه الظواهر الذاتية ، لكان لاحظ ، أن البدائي الذي يأخذ الحلم كحقيقة ، غالباً ما يكون متأثراً بها حتى أعماق كيانه . فالتجربة معطى يجلب اليقين مباشرة دون حاجة الى أي إسناد ، إضافة الى أنها تقترب من الرؤيا الاسطورية من حيث انحجابها عن العبارة : فهي لما تبلغه من قداسة يستحيل الإخبار عنها حتى لأقرب المقربين وهي بالتالي ، لا تخضع لأي معيار منطقي .

وبالعودة الى قضية دوركهايم الرئيسية يمكننا أن نبيّن بوضوح أكثر ما يعانيه من نقص في مجال المعارف النفسية وذلك من خلال ما قدمه غولدنوايزر Goldenveiser[17] من نقد مبرر . فإذا كانت الحالة الجماعية تشجع السلوك والشعور الديني فلماذا لا ينطبق هذا الأمر على كل التكتلات الجماعية ؟ ماذا يميز رقصة الهنود الاميركيين العادية عن رقصتهم الشعائرية ؟ لماذا يأخذ هذا الاحتفال عينه شكل العيد المميز عن الطقوس التأهيلية والطوطمية ؟ ها هنا دون شك محددٌ يتخطّى الاجتماع نفسه ، من حيث كونه ، ببساطة مجرد اجتماع .

أما بشأن تعريف الظواهر الدينية ،فلكل مؤلف حرية تحديد مفرداته ، من هنا تبدو المماثلة بين الدين والمقدس ، للنظرة الاولى ، مقبولة . غير أن ما يقوم به دوركهايم مختلف تماماً: يؤكد دوركهايم ان كافة المجتمعات تقسّم الكون الى نصفين مقدس ودنيوي ، وان مدار الدين يتطابق مع مدار الاشياء المقدسة أي المعزولة ، « المحرّمة » ، والمعترف بصفتها هذه من قبل جماعة المؤمنين . هذا النوع من التقابل نجده بالطبع في بولينيزيا حيث عبارتا « نوا » و« تابو » تدلان على التضاد بين الاشياء الدنيوية العادية والاشياء المقدسة . ولكن أن تُمثّل هذه الازدواجية ، على ما هي عليه ، من طابع شكلي ، ظاهرة عامة ، أمرٌ لا يملك دوركهايم أي برهان على صحته . وها هنا إيضاح وهو أنه لا يماثل صراحة بين المقدس من جهة والفوطبيعي أو الخارق أو الغيب من جهة أخرى[18] . كما انه يؤكد أيضاً بطريقة ساذجة لا تخلو من شبهة ، أن الفوطبيعي لا يظهر إلا كمتضاد مع نظام طبيعي ـ كوني لم يولد إلا حديثاً من خلال تقدم العلم . وهكذا يدفعه موقفه المعادي لعلم النفس الى الخطأ مرة أخرى . ذلك أنه في لحاظ علم النفس يجيب البدائي اجابة لاعقلانية على تجربة معيّنة ، متجاوزاً الروتين اليومي ، وهو يفسر تحت وطأة الخوف ، مصدر انفعاله بكلمة يصف بها ما ينتابه من انطباع غريب دون الإهتمام أبداً بضبط انفعاله هذا بصيغة تجريدية دقيقة .

إلا أن مقاربة دوركهايم لا تعتبر في لحاظ آخر مجردة من الحسنات . إذ إن الفكر التقليدي الذي يحصر الايمان الديني بالبشر أو الكائنات المتشخصة يؤدي الى حذف بعض العناصر التي لا تنفك عن هذا العنوان .

فكما اننا نعتبر بحق أن الوصف الجاف للألوهة الذي يُقدمه الكلاميون بمثابة وصف فلسفي ، فإن جواباً مماثلاً تماماً لهذا الوصف قد يكون مطلوباً لتفسير ظواهر أخرى . فإذا كان الاستراليون يتبرون شعائرهم الهادفة الى إكثار الحيوانات الطوطمية ، كي نستخدم عبارات أحد المبشرين ، « بمثابة نوع من الخدمات الالهية » ، وإذا كان عرّاف بانتو يرفض البوح بما يعلم كون ما يعلمه يمثل له ما تمثل التوراة بنظر الأب جونود Junod يمكننا أن نصنف دون تردد الاحتفال الشعائري وكشف البخت بعظام الموتى في خانة الظواهر « الدينية » دون أن نأخذ في الاعتبار علاقتها بالكائنات الماورائية المحسوسة .

ومن جهة أخرى لا يمكننا الدفاع عن مفهوم دوركهايم للسحر . واننا نجد ، لما ذكرنا من أسباب ، العديد من الأواليات السحرية التي وضعها دوركهايم في خانة الدين ، تائهاً ، مرة أخرى ، أسير ميله المشئوم الى قسمة الفضاء المنطقي ، قسمة صارمة الى نصفين . . . فيغدو السحر بنظره سخرة للدين أو ديناً ضد المجتمع تنقصه الكنيسة . « يتلذذ السحر بتدنيسه للمقدسات وهو يقابل بشعائره الطقوس الدينية » . .

ولكن لا يوجد ما يؤكد ان مثل هذا الموقف يميّز عدداً كبيراً من الجماعات البدائية . فإننا لا نجد ما يشبه عند البدائيين السحر الأسود Messe Noire التي يُشير اليها دوركهايم . ونجد من جهة أخرى العديد من الأمثلة ، حيث الشخص نفسه ، يقوم بدور الشامان المنفتح على المجتمع ، ووظيفة الساحر المضادة للإجتماع مستخدماً الطرق نفسها في الحالين فلا يتميز بذلك الا بعواقب أعماله .

حتى الآن لم نُقدّم أي شيء يساهم في تفسير المفارقة التي انطلقنا منها : موقف الحماس للكتاب ونقد نظرياته العقائدية في آن في حين يبقى تفسيرها واضحاً حتى وإن لم يظهر من خلال تقرير غولدنوايزر Goldenweiser . إن إسهام دوركهايم لا يكمن في النقاط التي يُصرّ عليها بل في مقاطع مختلفة تماماً . وليس صدفة أن يكون علماء الاتنولوجية الناطقون بالإنكليزية من المولعين بدوركهايم - ردكليف براون Radcliffe-Brown ووليام لويد ورمر William Lloyd Warmer - باحثين حقليين ومختصين باستراليا . ذلك أن دوركهايم لم يموضع الثقافة الاسترالية في وجهة تاريخية بل انه ، وبعد اقتناعه بأنها تمثل الشكل الابسط للحياة الاجتماعية ، غاص هو نفسه في

المواد المتعلقة بها بمثابرة مثالية وقد قوّمها بفطنة نقدية ثاقبة . فعندما أضاف ستريهلو Strehlow مثلاً بعض الوقائع على ما نشر منها سبنسر Spencer وجيلن Gillen نزع بعض المؤلفين الى اعتبار انه قد تخطى المصادر الأولى ، أما دوركهايم فقد نظر في البراهين بتجرد محاولاً التقريب بين المتنافر منها وحصره ما أمكن .

غير أن هذه الكمية من المواد الخام سمحت لدوركهايم بأن ينتزع عدداً من الاستنتاجات التي ، جديدة أم لا ، بدت صلبة ومهمة . فالتضاد بين دورات الحياة اليومية والدورات الطقوسية في المدار الحولي حقيقي وثابت ، وحتى وإن لم يسمح بتفسير أصل الشعور الديني، وقد توصل دوركهايم منطلقاً من معرفته الحميمة بهذا الحقل ، الى إثبات ظواهر بالغة الاهمية . بما في ذلك ، مثلاً ، ان للشعائر طابعاً ترفيهياً أقرب الى التسلية . إضافة الى ما يعطيه من أمثلة تكشف عن ظاهرة « الانموذج » Pattern كما يقدمها الباحثون الاميركيون :

تتمايز الطقوس الطوطمية من حيث تفاصيلها ، ولكنها تتضمن أفكاراً مشتركة لا تخلو منها الممارسات الشعائرية مثلاً ما يتعلق بمقلدي الثيران ، كما أن الطقوس التأهيلية والطقوس الطوطمية المتمايزة من حيث موضعها تتضمن عناصر مشتركة جوهرية . فهكذا يرى دوركهايم مثل بواس ان العلل التي يستدعيها البدائيون لتفسير طقوسهم ليست إلا تبريرات ، كون المهم إنما الشعار نفسه فيما تظل أهدافه الظاهرة ثانوية . وليس صدفة على الأرجح ، أن يرتاح دوركهايم ، للوجهة السلوكية behavioriste التي تبرز في كتابه « القواعد » ، في خلال مناقشته لمدار الطقوس[20] .

وهنا نقطتان تستأهلان انتباهنا . لقد كان دوركهايم حيادياً بما يكفي ، ليتقبل ان لفكرة الإله الأكبر الاسترالي أصلاً محلياً ، في زمنٍ كانت ما تزال هذه الفكرة مرفوضة بشدة . وأخيراً فإن الجدارة التي ميّزت معالجته للرموز ، تظهر جيداً كيف أن رمزاً معيناً قد يُكثّف حوله الحماسة التي لا تعود بصورة مخصوصة إلا الى الواقعة التي يمثلها[21] .

ولا بد في نظرة مجملة إلى أعمال دوركهايم في ميدان الاتنولوجية ، من التشديد على عدة نقاط إيجابية . فقد قام بتجميع المعطيات الاتنوغرافية العائدة لبعض الميادين التي تثير اهتمامه ليتفحصها فيما بعد بحس نقدي رفيع . وبما أنه لم يكن منزعجاً من أخطائه فقد توصل الى استنتاجات نظرية ذات مصداقية ، كان بعضها مصاغاً ، غير أنه توصل اليها بمفرده ودعمها بأمثلة تستند الى مجموعات جديدة من المعطيات . كان دوركهايم مفكراً يتصدّى للافكار العامة . صحيح أن المفاهيم المسبقة أدخلته في المتاهة وأن قسماً من برهانية مطبوع بالطابع المدرسي السكولائي ، ولكنه إذا كان له أحياناً أن

بتيه في جدلية جافة اندفع أحياناً أخرى ليتجاوز البديهي . ولقد حدد ماريت Marett بدقة التعاكس القائم بين دوركهايم ومؤلف بريطاني معروف لطريقتها في معالجة الدين : « تقتصر طريقة السير جايمس فريزر Sir James Frazer ببساطة على التساؤل إذا ما كان لمجموعة معيّنة من المعتقدات والممارسات المتفرعة عنها أن تتسم بسمة ما من خلال استحضار مفهوم مُعينّ ، أما طريقة دوركهايم فتتساءل بما تتصف من عمق ، إذا ما كانت هذه المعتقدات والممارسات تضطلع بوظيفة اجتماعية وأخلاقية معيّنة » .

وهو يختم المقارنة بهذا التعليق المتهكم : « من مآثر المبدأ التصنيفي الذي يتبعه سير جايمس فريز قلة حذاقته ونفاذه »[22] . لقد بيّنا ان قسماً من نظريات دوركهايم تتماثل مع نظريات بواس . غير أن هذا لا يقلل شيئاً من أهميته التاريخية ، ذلك أن مبادئ بواس لا تنفصل كما رأينا بسهولة عن كتاباته . أضف الى ذلك أن من لا يتحمّل طريقة بواس يتقبل بسرور الافكار نفسها عندما تظهر كأجزاء من نظام متكامل .

ورثاء دوركهايم

إن العلماء الذين انضووا تحت راية دوركهايم Durkheim انتسبوا كلياً الى مبادئه حتى بات من غير الضروري عرض آرائهم عرضاً مفصلاً . غير أنه لا يجوز التغاضي نهائياً عن بعض أعمالهم .

أما العمل الذي كان له الأثر الأعظم فهو دون ريب مؤلف هنري هوبر Henri Hubert ومارسيل موس Marcel Mauss . ولقد تميّز هذا العمل بأعلمية ظاهرة ونظرة ثاقبة لم ينكرها أحد من المنتمين الى مدارس أخرى[24] رغم أن ما يحتويه من استنتاجات كانت قد بدأت ترتسم في أعمال معلمهما . ولكن لا بد لنا من أن نردد مع شميت ان « المدرسة الاجتماعية » ، لا تدرك ، هنا شأنها في أي مكان آخر ما للفرد من تأثير . ومن غرائب الامور أنّ بعض المؤلفين يعتبرون الشمانية جزءاً من السحر[25] رغم ما تعكسه بوضوح من قوة تتميز بها بعض الشخصيات المقتدرة ومن تمايزات فردية بصورة عامة . وإذا كان صحيحاً « ان الساحر هو ، عادة ، انسان مهووس » وان عدداً من أعضاء الجماعة يعرفون مثل هذه التجارب ، فمن غير المنطقي ، لا بل العبثي ، التأكيد على أن الرأي العام يخلق السحر . فلا بد هنا من أن نتوقف عند التداخل بين المجتمع والفرد ، إذ لن يستطيع أحدٌ أن يتنبأ مسبقاً بتأثير هذا العامل على ما سيجري من أحداث في متن وضعية معيّنة .

ولا بد هنا من التنويه بالنقد الرائع الذي وجهه هوبرت وموس ضد التأويلات المخجلة من حيث المنحى الثقافوي الذي ابتلي به أسلافهم . وهم يدافعون عن فكرة

مفادها أن السحر بلا روحانية (صوفية) يصب ببساطة في العلماوية . وان هذا البعد الروحاني لا يغيب أبداً عن المعتقد السحري . أي أنه لا يمكننا أبداً اختصار السحر برده الى قوانين التداعي التي يستدعيها الساحر ويحددها بحسب مآربه الآنية : إنه يعمي ضفدعة لينقل فقدان البصر الى الضحية ولكنه لا يحوّل هذه الضحية الى ضفدعة ، أي أنه لا يعتقد بعبارة أخرى بأن متواليات التداعي تشتغل إذا ما حُركت بصورة آلية ولا متناهية .

متلافينٌ ـ لحسن حظهما ـ خطأ الخلط بين السحر والعلم لم يعرف موس وهوبر كيف يميّزان تمييزاً صحيحاً بين السحر والدين ، وقد صرفهما عن ذلك ما أقاماه من تضاد متأصل بين هاتين المجموعتين من الظواهر ، حيث ان الدين اعتبر اجتماعياً فيما اعتبر السحر كنموذج لما هو لا اجتماعي أو ضد الإجتماع . ليس لأن الاثنين يجسدان بالضرورة مبادىء متنافرة بل لأن السحر يميل من حيث جوهره الى الشعوذة الشيطانية[26]. ولكن بما أن « الشامانية » التي ضمّنها المؤلفان في السحر ، تُشكل جوهر العديد من الأديان يبدو هذا التقابل مصطنعاً بصورة واضحة . والواقع أنهما يخلصان الى اعتبار « المانا » «mana» أو القدرة السحرية غير المتشخصة كأصل للدين بمقدار ما هي أصل للسحر . أي في نهاية المطاف يزول الطابع المطلق لهذا الانقطاع بعد أن يُخفف تدريجياً . وكمثل عن أصل السحر وسط الجُموع يشير المؤلفان الى الرقصة الحربية التي تؤديها نساء « الدياق » «Dyake» كمشاركة فعالة من قبلهن لأزواجهن وأخواتهن في المعركة .

هكذا كما يُقال ولدت المانا . « وإننا لا نجد في ذهنهم من ناحية أخرى هذا المفهوم الدقيق للاشياء التي تبقى ميزة الحالة الدينية »[27] ولكن إلى أي مدى يعتبر هذا المفهوم الذي يحدد المقدس بدقة في لحاظ الدين مفهوماً مشتركاً ؟

يصيغ هوبرت وموس ، كما هي حال زملائهما المنتمين الى المدرسة نفسها ، أفكاراً رائعةً طالما يظل تفكرهما بعيداً عن انحرافات علم الاجتماع . وهم لا يقران بأثر الانفعال والرغبة فقط بل بأثر الافكار غير الواعية أيضاً . وهما يدركان أن السحر يتنوع بتنوع المناطق وان لكل مجتمع عدداً محدوداً من أشكال الطقوس ـ أي بتعبير آخر من النماذج القبلية . وأخيراً فإنهما يشددان بحق على أهمية الرقية أو التعزيم والطقوس الشفهية المكملة للطقوس العملية المعروفة عادة[28]

أما « البحث حول التغيرات الموسمية في مجتمعات الاسكيمو » « دراسة في المورفولوجية الاجتماعية »[29] لموس Mauss ،فيعتبر مساهمة من نوع مختلف ، يبين هذا المقال ، الموثّق بشكل رائع ، الثنائية الحادة في حياة الاسكيمو ، أي انتقالهم

الدوري من صيد الرنّة Caribou الى البحث عن الثديات البحرية . وقد رسم موس من خلال ربط هذه الابعاد الاقتصادية لحياة الاسكيمو بالتقلبات الموسمية الاجتماعية والدينية ، لوحة « وظائفية » مدهشة ، تنبه الى أفكار جديدة ، أي تفتح الافق لابحاث ميدانية حول قبائل أخرى .

وعلينا أخيراً أن نتأمّل في « البحث حول الهبة ، شكل التبادل وعلته في الاجتماعات البدائية »[30] (وهو بحث لموس) . فها هنا واحدة من الافكار المفضلة لدى دوركهايم وهي انه وبعكس العديد من معاصريه ، قد شدد على نوعية التوثيق باعتبارها أهم من عدد الاجتماعات المقارنة . « فالاساسي ، كما يقول ، ليس أن نجمع الكثير من الوقائع ، بل النموذجي منها والذي يكوّن موضوعاً لدراسة جيدة في آن معاً[31] » .

هذا المبدأ الرائع قاد موس في دراسته للعشائر البدائية بقدر ما قاده في بحثه الأول حول موسمية حياة الاسكيمو . ففي المرتبة البدائية ، لا توهب « الأعطيات » بحرية بل بوصفها « الطافاً » يتوجب اداؤها كما يتوجب قبولها .

وهي ، إضافة الى ذلك مبادلات لا تدور بين الافراد بل بين العشائر والقبائل والعائلات . كما أن ما تمثله الاعطية لا يقتصر على المنفعة الاقتصادية بل انه يشمل نظاماً كاملاً من المجاملات والطقوس والاعياد والخدمات العسكرية أي كل ما يعبر عنه موس من خلال مفهوم الاعطيات الشاملة المعممة «Prestations totales» .

يشكل البوتلاش في كولومبيا البريطانية ، حيث تتنافس الاطراف المتعاقدة ، على الجاه ، نموذجاً من نماذج المصارعة الذي يتضمن أيضاً المبادلات الميلانيزية ، فيما تظهر في أماكن أخرى أشكال وسيطة بين هذه الخصومة الاقرب الى المصارعة والتبادل الاجباري البسيط للهبات .

ويشير موس الى مبادلات بوليـنيزية موازية كانت حتى الآن مهملة ، وذلك لالقاء الضوء على موضوع البوتلاتش بأكمله ـ دون المبالغة بالتركيز على عنصر التخاصم . وهو يؤكد فيما يتعلق باوقيانية انه على الرغم من أن تبادل الثروة يلعب دوراً مهماً ، فحيثياته تختلف إجمالاً عن تلك التي تحكم تبادلاتنا : فهو لا يتضمن أي شراء أو بيع أو مقايضة بالمعنى الدقيق للكلمة . إذ أن هذه الاشكال تستدعي بالضرورة فكرتي الدَين والشرف اللتين تبرزان في التبادلات بين هنود كولومبيا البريطانية . فمبدأ تبادل الهبات يعتبر دالاً على مرتبة من التطور تقع بين الاعطيات المعممة وآخر مرتبة من العقد ذي الطابع الفردي تماماً[32] .

وعلى الرغم من أن القضايا التي يثيرها دوركهايم حول العشائر البدائية وحاكمية البعد الاجتماعي تظهر في هذه المقالة فإنها لا تبدو مزعجة . ومن ناحية أخرى يشدد موس بحق على الدوافع غير العقلانية واللامنفعية التي تكمن وراء مبادلات الشعوب البدائية الموازية لعملياتنا التجارية . وقد أصبح الى جانب ثورنولد Thurnwald ومالينوفسكي واحداً من أهم الاختصاصيين في مجال الاقتصاد البدائي . وأخيراً يعلن فصل الختام من المقالة طموحاً الى دراسة الثقافات كوحدات كلية غير قابلة للقسمة ، مشيراً الى أن للوقائع « الاقتصادية » لوازم اجتماعية ودينية وفنية . ولقد أشرنا الى هذه الدقيقة سابقاً ولكنها نقطة أثبتها موس بإحكام ولا يمكن القول إنها ليست سوى فكرة « صوفية » تعيق تقدم البحث ، ذلك أنها مبنية على أمثلة واقعية متينة . ومن هنا فإننا لا نعجب إذا ما كانت هذه المساهمة الثمينة قد لاقت قبولاً أكثر من أي عمل ينتمي الى هذه المدرسة نفسها[33] .

ليفي - برول

لوسيان ليفي - برول Lévy-Bruhl (1857 - 1939) هو أقرب للفلسفة من المؤلفين الفرنسيين الآخرين . فقد نشر مؤلفاً حول تاريخ الفلسفة الحديثة في فرنسا ، ودراسات مفردة حول بعض المؤلفين من أمثال كونت وجاكوبي Jacobi . ومن الطبيعي أن يهتم ليفي - برول بما يتماثل في الاطار البدائي مع مفاهيم السببية ومبدأ التناقض المنطقية ، ومن الطبيعي أيضاً أن يتجه انتباهه في إتجاهٍ مغاير الى حد ما ، لتوجه دوركهايم وموس . وربما كان ليفي - برول يوازي موس من حيث انتشار مؤلفاته ، غير أننا لا نجد لديه هذا الاهتمام ببعض المناطق بخصوصة الذي عرفناه في دراسة موس للاسكيمو . بتعبير آخر يبقى توجهه أبعد عن الاثنوغرافية رغم غزارة وثائقه . وفي حين أن أعماله الرئيسية قد نشرت في Année sociologique فليس من السهل أن نحدد إلى أي درجة يعتبر عضواً له شخصيته المميزة ضمن هذه المدرسة .

يتوافق ليفي - برول في مؤلفيه :

Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures

- الوظائف الذهنية في المجتمعات الدنيا (Paris, 1910; 5em édition, 1922)
- الذهنية البدائية La mentalité primitive (Paris, 1922)

مع دوركهايم ، وهما متكاملان ويعتبران أهم مؤلفاته . وفي حين أن موضوعهما هو تحديد الذهنية البدائية ، فهما يعتمدان اعتماداً صريحاً ومثابراً على علم النفس ، فليفي - برول يتجاهل على خطى دوركهايم الذهنية الفردية ، ولا يهتم إلا « بالتصورات الجماعية » . وهو يرفض على غراره أيضاً ، جميع التفسيرات للمواقف والافعال البدائية باعتبارها

صادرة عن أناس عقلانيين ، يبحثون عن العلل والاسباب . لذلك يمكننا تصنيف ليفي ـ برول الذي يتعارض مع تايلور بصورة واعية ، الى جانب تارد Tarde وبواس Boas ، أي مع اولئك الذين يولون أهمية كبرى للجانب العاطفي في الشخصية البدائية .

وبالفعل يُبيّنُ ليفي ـ برول أهمية العامل العاطفي من خلال مجموعة واسعة من المعطيات ، وهو غالباً ما يصل الى إعادة نظر مهمة في التصنيفات القائمة ، مثلاً عندما يُبيّنُ بطريقة مقنعة أن المفهوم البدائي للنفس ليس أبداً بهذه البساطة التي يظنهاالقائلون بالنظرية الإحيائية . وهو يعتبر بحق أن ظاهرة « الحاضن » ليست بمثابة مثل معزول عن الطرائق التي نشاهدها عند البدائيين ، بل انها وببساطة تحريم يدخل ضمن مجموعة من القواعد التي تفرض على الوالدين عند ولادة طفليهما . وهو يبيّن أيضاً بوضوح طبيعة الاعداد الغيبية ، فحين يتكلم الماليزيون عن سبعة أرواح لكل فرد لا يعني أنهم يميزون فعلاً بين أعراض سبعة للجوهر الروحي . « بل على العكس من ذلك ، لأن العدد سبعة يتمتع بنظرهم بقوة غريبة تجعله مقولة معيارية تقاس عليها ليس فقط ممارساتهم السحرية بل أيضاً تصوراتهم بما فيها تصورهم عن النفس »[34] .

هكذا يُبيّنُ ليفي ـ برول باقتناع لقرّائه الى أي مدا يتحدد الفكر الفردي بمعيار سابق عليه . وكغيره من مفكري هذه المدرسة يظهر ليفي ـ برول معرفته بالديناميات الثقافية ، مثلاً عندما يناقش احتمال تبدل التأويلات البدائية للطقوس الثابتة أو السبل المتعرجة التي تسلكها الاساطير[35] ، ومن خصوصياته الاقل أهمية والتي يأخذها عن دوركهايم تأكيده التطوري الساذج على أن الاستراليين هم الشعب الاقل تطوراً بين الشعوب المعروفة[36] ، أما استخدامه المستمر لكلمة « سُنّة » (قانون) وهي من كوابيس علماء الاجتماع الفرنسيين فتظل عرضة للأخذ والرد .

ذلك أن ليفي ـ برول يعتقد أن باستطاعته تلخيص التصورات الجماعية من خلال «سنّة المشاركة » التي تحكم الذهنية البدائية برُمتها .

ولكن ليس سهلاً أن نحدد هذه السنّة . ذلك أن المؤلف لا يعطيها أي تحديد دقيق في أي موضع من أقسام مؤلفاته المختلفة . غير أننا إذا جمعنا منها بعض الجمل يمكننا اعطاءها دلالة كافية : لا يدرك البدائيون الاشياء كما ندركها أو يفهمونها كما نفهمها وهم لا يأخذون في الاعتبار مبدئي السببية وعدم اجتماع النقيضين ، إن فكرهم يقع ما قبل المنطق دون أن يكون من حيث المبدأ ضد المنطق ، أي انه غير مبال بمبدأ عدم التناقض . بمعنى آخر يخلط الذهن البدائي كلياً بين السبل المنطقية وغير المنطقية . ولكن ما هي الدلالة الفعلية لمفرد « المشاركة » ؟ حسب مؤلفنا تنحو الابعاد المتمايزة

منطقياً الى الانصهار في وحدة غيبية . فالرهط الاسترالي لا يمتلك أرض آبائه إذ لا يمكنه أن يفكر بالابتعاد عنها . « فبينهم وبين هذه المنطقة مشاركة متبادلة ، فهي لا تكون بدونهم ما هي عليه وهم بدونها لا يكونون » وكذلك فإن الهندي من جنوب ـ أميركا الذي يدعي أنه ببغاء يسعى الى الدلالة على تماثل غيبي بينه وبين الطير ، يظل باطنياً لا يطاله أي تفسير . وما هو مهم في الصيد البدائي ليس ممارسته العملية بل جوانبه الغيبية : « فجوهر الصيد يبقى في العمليات الغيبية التي وحدها تؤمن وجود الطريدة والقبض عليها . . . أما في حال عدم توفرها فلا داعي للتجربة » وهذا الميل الى الغيب يبلغ ذروته في أفكار الجماعة حول الموت . إذ بالنسبة لنشاطات مثل الصيد ، لا بد من حد أدنى من الإحكام العقلاني للوسائل لبلوغ الهدف المنشود . فيما يغيب هذا العامل المنطقي في إطار الافكار حول الموت ، وهذا ما يسمح للذهن المتخلف (عن المنطق) بالتفلت من أي قيد أو ضابط . ومن ناحية أخرى يشدد ليفي ـ برول في ملخصه ، على أن مفرد « تصورات » غير مناسب للتعبير عن أفكار الجماعة . « فالذهنية البدائية تقوم هنا بأكثر من تصور الشيء / الموضوع : انها تمتحوذ عليه كما انه يستحوذ عليها . . إنها تشاركه ليس بالمعنى التصوري فقط بل بالمعنى المادي والغيبي (الصوفي) في آن . فهي لا تتفكر به فقط بل انها تعيشه »[37] . إضافة إلى أن ليفي ـ برول لا يعلّق في مؤلفه الاول الا أهمية ضئيلة جداً على مفهوم السببية في الاجتماعات البدائية .

أما في مؤلفه الثاني فيحدد ما يمكن اعتباره عند البدائيين بمثابة صيغة لمبدأ السببية من حيث انه لا يلحظ الاسباب الثانوية « فالرابط بين السبب والأثر فوري ومباشر » . (فالذهنية البدائية) لا تقبل بوجود الحلقة الوسيطة أو انها على الأقل إذا أقرت بهذا الوجود فإنها تعتبره غير ذي شأن ولا تُعيره أي انتباه »[38] .

واننا قد نتقبل من بين ما تحمله هذه النقاشات ، دون أن تغيب عن بالنا التداعيات اللاعقلانية بين أفكارها التي لا تخلو من فظاظة ، الرأي القائل بأن ظهور المفاهيم غير المقبولة منطقياً سابق على إدراكها التحليلي بوصفها مراحل متمايزة من الواقع ـ وهذا ما يقترب عرضاً من إحدى النقاط المفضلة عند بواس . ولكننا نرفض هنا استخدام كلمة سنّة ، وذلك لأن ليفي ـ برول لا يقدم أي تفصيل حول طبيعة التداعيات التي يمكننا ان نتوقعها في وضعية معيّنة . لماذا يؤدي « قانون المشاركة » بالماليزي الى أن يحيط العدد 7 بهالة غيبية فيما يجعل البويبلو Paeblo يعطي الدلالة نفسها للعدد 4 ؟ لماذا يستتبع هذا المبدأ ، ظاهرة « الحاضن » في أميركا الجنوبية ويكتفي بتلطيف الحمية وبعض المحرمات الأخرى في كاليفورنيا ؟

ولكن عدا هذه النقطة لدينا اعتراضات جدية على المفهوم التأسيسي عند ليفي ـ برول حول الذهنية البدائية ، اعتراضات نشارك فيها مفكرين متعددي المشارب من امثال بينار دي لابولاي Pinart de la Boullaye وشميت Schmidt وغولدنوايزر Goldenweiser وخاصة ثورنولد Thurnwald الذي نتبنّى نقده الحاسم[39] .

يستعرض ليفي ـ برول ، بداية ، مجمل العالم البدائي ، ثم يقدم لوحة مركبة عن الذهنية « البدائية » وهي مقولة بالغة الاحاطة حتى انها تتضمن أهل الصين والهند رغم ما يصلون اليه من تطور . وهو في مقام ثانٍ يسقط تماماً المتغيّر الفردي وما له من أثر على الاجتماع ، هذا الأثر الذي يأتي من كون أي مجتمع لا يحتضن أولئك الذين يتبعون السبل التقليدية المرسومة فقط ، بل أيضاً الهواة الذين يحجرون جزئياً التقاليدويبتدعون أفكاراً جماعية جديدة .

وفي المقام الثالث غالباً ما يكون الانسان البدائي رغم ظهوره كإنسان لا عقلاني فيما يتعلق بالتعبير المجرد والنواحي الدينية من الثقافة ، معايناً لا يقل حذاقة عن الانسان المتحضر ، قادراً أيضاً على التفكّر انطلاقاً من معايناته . يتقبّل ليفي ـ برول أحياناً هذه الحقيقة غير أنه يسعى إلى إنكارها مفسراً المهارة البدائية ، بالحدس نفسه الذي يوجه لاعب « البليار » « الذي اكتسب دون أن يعرف أي شيء عن الهندسة أو علم الميكانيك ودون حاجة الى تفكير ، الحدس السريع لتسديد الضربة اللازمة بحسب موقع الكرات »[40] . ولكن كما يلحظ ثورنولد ، عندما يثبت معاينات نيونهويس Nieuwenhuis في بورنيو Bornéo على أساس المعاينات التي قام بها هو بنفسه في ميلانيزيا فإننا بقدر ما نرتبط « بالمتوحشين » وبقدر ما نألف لغتهم تتضاءل الفوارق التي نشعر أنها تفصلنا عنهم الى أن تزول تدريجياً .

« فالمتوحش » لا يقل عنا عقلانية عندما يفكر في حالات متشابهة ، أي أنه يستخدم منطقاً امبيريقياً يكفي لشؤون الحياة اليومية ، وما يعتبره ليفي ـ برول « قانوناً للمشاركة » يمثل ضعف البشرية المشترك وليس خصوصية تقتصر على أذهان البدائيين . وهو يقيم ما يقيمه من تضاد لا على أساس المقارنة بين الانسان المتحضر والإنسان البدائي ، بل وكما يشير ثورنوالد ، على أساس المقارنة بين « النتائج الأكثر تطوراً التي توصل اليها التفكّر الحديث » (في إطار النشاطات المهنية فقط) والتفكر « البدائي » الذي يظل نسبياً غير واضح كمفهوم .

لكن لا يمكننا أن ننكر على ليفي ـ برول ، انه الى جانب التصحيحات المثمرة التي أجراها على التصنيفات الاولى التي اعتمدها سلفه ، شدد مرة أخرى على أهمية التراث

الاجتماعي الذي يمزج الاستجابات الفردية على تجارب الحياة ، فيما بينها ، وعلى الأهمية القصوى للعوامل غير العقلانية التي تتعدى إطار الفكر البدائي لتشمل الفكر البشري عامة .

رادكليف ـ براون

رغم أنه انجليزي الجنسية ومن خريجي كامبريدج التي درس فيها على هاددون وريفرز ، فإننا نضع هنا رادكليف ـ براون A.R.Radclife-Brown (1881 ـ 1955) مع أتباع دوركهايم الذين لا يتردد هو نفسه بالاعتراف بتأثيرهم عليه ، لقد عاش في البحر الجنوبي استاذاً في جامعات « سدني » Sidney وال « كاب » Cap شيكاغو وقد شغل ابتداء من 1937 منصب استاذ الانتروبولوجية الاجتماعية في اكسفورد . وقد كان له بخلاف موس وليفي ـ برول علاقات كثيفة مع البدائيين . إلا أن ما ينتج عن ذلك هو أقل مما يمكن أن نفترضه . ذلك أن رادكليف ـ براون هو من حيث مزاجه على نقيض ما يجب أن يتصف به الباحث الحقلي . فالوصف الكامل الوحيد الذي أجراه حول إحدى القبائل قام به خلال رحلته الاولى الى جزر اندامان (1906 ـ 1908) . اما تقريره ، الذي أخرته الحرب فيبقى جديراً بالثقة ، غيرأنه لا يؤدي الى معرفة أفضل بالوقائع القبلية إذا ما قورن بتقرير سلفه « مان » E.H.Man . وبخلاف الباحثين الحقليين الحديثين ، لا يضفي رادكليف ـ براون على استقصاءاته الميدانية مسحةً شخصية : فالنتائج تعرض هنا بشكل منطقي ، ولكنها تبقى مجرد عموميات دون صلة بتجارب المخبرين، هذه الطريقة تبين كما سوف نرى، أن اومر يتجاوز النقص التقني اللذي يلازم الاغرار في الحرفة . ثم إن رادكليف ـ براون أنجز بعد ذلك أعمالاً هامة في استراليا غير أن أياً منها لا يتخطى بعض الجوانب المنتقاة من حياة البدائيين . وإننا لا نجد أية نتيجة تخلص اليها استقصاءات أصلية حول سكان بولينيزيا وجنوب افريقيا قام رادكليف ـ براون بإنجازها خلال إقامته المطولة في هذه النواحي . ومن المفارقة أن يكون هذا العالم الكثير الاسفار من حيث طبعه ، أناسياً « ديوانياً » يصيغ إشكالات نظرية ويترك لأتباعه أن يجدوا الحلول الميدانية لها . وإننا إذ نُشير الى هذه السمة ، نهدف من ذلك ، الى تعيين رادكليف ـ براون في موضعه الفعلي وليس لنقده . وإن هذا الموضع قد سمح له بتنشيط أو تحريك العديد من الأعمال التي قام بها آخرون . بيد أن ضآلة ما أنجزه من أعمال فتفسر بما صرف من جهود في التدريس وتنظيم الأبحاث .

وتقسم أعمال رادكليف ـ براون المنشورة الى قسمين : متوالية من أفعال الايمان التي تشير الى الطريقة المخصوصة بالابحاث الاناسية ومساهمات فعلية لا تنسجم كلياً مع روحية بياناته المنهجية .

في إعلان مبادئه العامة[41] يستلهم رادكليف ـ براون ، بوضوح ، ووعي تام ، دوركهايم. إنّ « الاناسة الاجتماعية » أو « علم الاجتماع المقارن » (دراسة سلوك الجماعات) مستقلة عن علم النفس وهي تعتبر ان الفرد بوصفه فرداً لا يدخل في نطاقها ، أما هدفها فاكتشاف السُنن . وبما أن التاريخ لا يُفسِّر احداثه الا « بإيجاد العلة المخصوصة حيث يمكن إيجادها أو العلة الظرفية لأي تغيير يحصل » فإنه لا يُفضي الى التعميمات السائدة في العلوم الطبيعية ، لذلك لا يكون للمنهج التاريخي في أحسن الاحوال الا قدرة متدنية على المقارنة . فكلما كثرت التخمينات فقدت من قيمتها . وحيث توجد المعطيات التاريخية حول أصل مؤسسة معيّنة قد تتوفر معرفة مهمة للاناسة الاجتماعية ولكن الأنَاسون المؤرخون لا يحصلون إلا « نادراً ونادراً جداً » على وقائع من هذا النوع . ومن ناحية أخرى فإن الذي يتعاطى الإناسة الاجتماعية ، يُعاين ويُفسِّر التقاليد والمعتقدات ، مبيّناً كيف ان كل واحدة منها هي مثل يدل على سُنّة عامة من سنن الإجتماع البشري . فلإلقاء الضوء على الطوطمية مثلاً يعتبرها مثالاً مخصوصاً عن ظاهرة أو عن ميل شامل في الاجتماع البشري » . وأخيراً ، عندما يُنجز تحديد السنن يمكنه تطبيقها عملياً لإحكام مسار التطور الاجتماعي الى جانب منهج العلوم الأخرى .

وبما يتعلق بنقطة جوهرية أخرى لا يلتقي رادكليف ـ براون مع أتباع دوركهايم الآخرين فقط بل أيضاً مع بواس Boas إضافة الى ثورنولد Thurnwald ومالينوفسكي Malinowski . وهو يعتبر أن أية ثقافة مخصوصة تكون « عادة وحدة متنظمة أو متماسكة حيث لكل عنصر وظيفة مميزة » . ان هذا ما يؤدي برادكليف ـ براون الى بعض التشاؤم الذي يشارك به بواس من إمكانية المقارنة بين خصائص معزولة من مناطق مختلفة . كما أنه يعارض تخصيصاً النظرة الذُرية في دراسة السمات المعزولة خارج الاطار الذي يعطيها دلالتها . وهو إضافة الى ذلك ، لا يتجاهل العملية الانتقائية كمحدد في الاستعارات الثقافية ، نافياً بذلك أن يكون للتعارف تأثيراً آلياً يؤدي الى دفع الانتشار الثقافي .

وكما هي حال علماء آخرين توصل رادكليف ـ براون الى نتائج شديدة الاختلاف عما كان يتصوره في بداية أبحاثه .

هذا البشير « بوحدة الثقافات المتنظمة » لم يحاول تدوين لوحة ثقافية كاملة كملحق لبحثه حول الاندامان Andaman الذي يعتبره هو نفسه غير نهائي[42] . ونحن لا يمكننا قبول « السُنن » التي يقترحها . وهاكم هذا المثل : « إن الأشياء ذات الآثار المهمة على الحياة الاجتماعية تصبح بالضرورة موضوعاً للقيود الطقوسية (السلبية والايجابية) علماً بأن وظيفة مثل هذه الطقوس تكمن في التعبير عن القيمة الاجتماعية للاشياء العائدة

اليها وبالتالي في تثبيت واستمرار الاعتراف بها». ويستنتج مؤلفنا من هذا المبدأ أن الذين يمارسون الصيد والقطاف يمارسون طقوس تتعلق بالطريدة وأنواع النباتات المأكولة : أي أنه حين توجد عشائر فإنها سوف تمارس شعائر متشابهة في الاصول وإن اختلفت بالفروع ، فيما لا تعرف المجتمعات الحالية من العشائر مثل هذه الاحتفالات الطوطمية بل « علاقة عامة غير مفصّلة بين المجتمع وعالم الطبيعة بمجملها »(43) .

أولاً تظل هذه الاطروحات غير قابلة للإثبات ، متساوية في ذلك ، مع الاطروحات التاريخية التي يشكك الكاتب بصحتها . ثانياً يبدو التعميم الأوّلي المقدم بمثابة بيان تبسيطي لا يتضمن سوى وقائع وصفية . حتى إنه لا يطمح الى تفسير هذه الطقوس البالغة الأهمية التي لا تتأسس على عملية تموين الطعام . إن الصيادين يحيون دون شك بعض الطقوس ليتأكدوا من القبض على طريدتهم ، غير أن هنود السهول يُحيون هم رقصة الشمس (طقسهم المميّز) لأي أمر آخر : الثأر ، شفاءُ قريبٍ من مرضه . . . . فلا بد لأية سُنّة تفسر الطقس من أن تحدد مدى مساهمة العواملِ غير الغذائية في تقدير أو تحديد هذا الطقس . لماذا غالباً ما تدير الطقس ، وحدة اجتماعية مغايرة للعشيرة . . والكثير من النقاط الأخرى . فالاستخدام الطنّان لكلمة سُنّة هو أكثر ما يستدعي أسفنا ، وهو يقود في بعض الحالات الى نوع من العبث والتعسف ، مثلاً عندما يتكلم رادكليف ـ براون « عن سنة شاملة في علم الاجتماع ، رغم عدم توصلنا حتى الآن الى تحديد حقل انطباقها ، ومفادها حاجة المجتمع الى التنظيم الانشعابي الكلاسيكي في بعض الأحوال المخصوصة(44) .

هل سمع أحدنا ، من قبل ، بسنّة شاملة لم يتيسّر بعد تحديد حقل انطباقها ، سُنّة تعمل في بعض الحالات الخاصة ولكن غير المخصوصة ؟ أتوجد سنة تقول بأن بعض الاجتماعات تعرف العشائر فيما أخرى لا ؟ لم يقل لنا « نويتن » أن الاجسام تسقط أو تصعد !

والاهم في عمل رادكليف ـ براون هو أنه ينسى ، شأنه في ذلك شأن مؤلفين آخرين ، دعوته الايمانية الى التجريد فيغوص في المعطيات المتنافرة لينتزع منها معنى ما ، دون الرجوع الى أي مبدأ عقائدي .

فهكذا يُبرز واقعة بالغة الاهمية ، وهي أن عبادة الآباء الأولين في افريقيا تجري على أساس الحسب بالاب دون اعتبار للانشعاب الامومي . وهو يفسر بوضوح تام لماذا يستخدم التونغا Thonga في شمال شرق افريقيا البرتغالية مفرداً واحداً لتسمية [أخ

الام] الخال [ابن اخ الام] و[اب الام] الجد فبحسب التقاليد المحلية [جدي أب أمي] هو الذي يقدم الاضاحي باسمي لأبائي الاولين من أمي . وبموته ينتقل هذا الواجب الى خالي ومن بعده الى ابنه . وهكذا يتقاسم ممثلو ثلاثة أجيال وظيفة شعائرية هامة ، ويسمّون لذلك بمفرد قرابي واحد[45] . ولعل هذا التفسير هو أفضل ما كان يمكن الوصول اليه في تلك الآونة إضافة الى أن رادكليف ـ براون يوضح في هذه المقالة نفسها مفهوم السُلطة الخؤولية مبيّناً انها لا يمكن أن « تُورَّث » بموقع العمومة [أخ الاب] .

أما مساهمة رادكليف ـ براون بدراسة التنظيم الاجتماعي الاسترالي تبقى أهم ما أنجز . فلقد قادته أعماله الحقلية الى اكتشاف لامع ، وهو أن الزواج بين « الانسباء » [أولاد العم ، الخال ، الخالة ، العمة] يستتبع دائماً النمط نفسه من مفردات القرابة ، فيما يتوافق الزواج بين الانسباء من الدرجة الثانية مع نمط آخر من المفردات[46] . وفي هذا الكلام من الصدق ما لا تبلغه أية سُنّة زائفة . إذ ان هنا ترابط متبادل حقيقي ، قابل للإثبات ، يكشف عن علاقة بين مجموعتين من الوقائع المنعزلة ، ظلت حتى الآن خفيّة .

هنا أيضاً يسجل رادكليف ـ براون تقدمه الابلغ على العقيدة الدوركهايمية . لقد قطع مع معتقد أقدمية الاستراليين . واعتبر ان العائلة دون العشيرة هي التي تمثل وحدة الاجتماع الاساسية . كما أنه كفّ عن تأكيده على أصالة الطوطمية والاسبقية الضرورية للحسب بالام .

وإضافة الى هذه الانحرافات عن العقيدة الاجتماعية الفرنسية صاغ رادكليف ـ براون سلسلة من المفاهيم لتفسير الظواهر الاسترالية مُجملاً الوقائع الرئيسية ببلاغة نموذجية وتحكّم سليم بكل المصادر الموجودة .

وهكذا يتخلّى رادكليف ـ براون في نهاية المطاف عن تصلبه النظري في حقل التاريخ أمام المعطيات التي يتآلف معها تماماً ، وهو يتراجع ليعتمد فرضيات زمانية تسلسليةChronologique « لا يمكننا منطقياً أن نفترض » أن نظام القرابة « يارالد » Yaralde « قد تطوّر بمعزل . . . عن النظم « الاراندا » Aranda . . . بل علينا أن نؤكد وجود علاقة تاريخية بينهما » . وهو أيضاً يعتبر النموذج « الكوبنجيري »Kumbaingeri مرحلة انتقالية بين الشكلين كاريرا Kariera والارانتا Arunta[47] . ها هنا دون شك تاريخ ظني !

ويظل مفهوم التطور الثقافي ميزة أساسية لفكر رادكليف ـ براون في مجال

التاريخ ، إلا أن هذا المفهوم يبقى أقرب الى المفهوم الذي لا يقوم بالحد بل برسم ضعيف القيود . هذا المفهوم يختلف عن لوحة مورغان من حيث أنه يرفض وجود تتابع شامل ولكنه يستتبع فعلياً وجود اتجاهات اجتماعية محددة ، مثل الاتجاه نحو مركبات دمجية أوسع ، تحل مكان تلك التي لا تنطبق إلا على مجالات ضيقة(48) . ويوحي هذا الاتجاه التطوري الجديد في فلسفة الثقافة عند رادكليف ـ براون بأفكار سبق لثورنوالد Thurnwald وشميت Schmidt ان عبرا عنها من قبل .

ها هنا نقطتان قريبتا العهد ، يتضح من خلالها موقفه العام(49) . نظرته الى « الوظيفة » التي يحددها كإسهام لنشاط جزئي في إطار النشاط الكلي الذي يتضمّنه » . أي انه يقر جهداً بأن الوحدة المسندة لأي نظام اجتماعي ليست إلا مجرد افتراض لا بد من إثباته . وهو امتناج نوافق عليه كلياً . ان رادكليف ـ براون يستبدل بعبارة أخرى معتقداً يَفترض « أن لكل شيء في حياة الجماعة وظيفة ما » ، بهذا الرأي السديد : « من الممكن أن توجد وظيفة ما ومن المشروع ان نسعى الى اكتشافها » . وهو يقبل انه يستحيل حالياً « إرساء معيار يتمتع بموضوعية كاملة » ، لتحديد درجة الوحدة الوظيفية ، التي يبلغها مجتمع مخصوص ، غير أنه يأمل ببساطة بإيضاحات أشمل في المستقبل . وأكثر من ذلك، يرفض رادكليف براون الاعتقاد « بأنه لا توجد أية سنّة اجتماعية مهمة يتوجب اكتشافها » .

بهذه الصيغة تحظى العقيدة بقبول أكبر ، إذ ما هو مرفوض كمجموعة من المسلمات قد يشكل برنامجاً مشروعاً . وإذا كان لأي تفصيل من الثقافة وظيفة وإذا كان لعلم الاجتماع المقارن أن يُقدم سنناً صحيحة ، فهذا ما يحمل فائدة كبرى لكل علماء الإناسة . وبعد أن بلغتنا هذه الدعوة ننتظر ، ونبقى متنبهين الى ما قد يأتي في سياقها .

ولكن هنا أيضاً نقطتان لها فائدة مباشرة: إن رادكليف براون يقرّ الآن علناً بأن دراسة الفرد « هي جزء أساسي من البحث » فيما باتت التفسيرات التاريخية تعتبر الآن مكمّلة للتفسيرات الوظائفية ، رغم أن الاحداث الاصيلة لها بالطبع الافضلية على تلك التي تُستنبط استنباطاً : « إن عالم الاجتماع الذي يهمل التاريخ [الموثّق] يرتكب خطأ فادحاً » . ووفق هذا المبدأ قام أحد المنتمين الى هذه المدرسة بمعاينة البنية القرابية عند الهنود في الجنوب ـ الشرقي ، على أساس وثائق من مراحل متباينة(50) .

ويبدو انه باستطاعتنا ، لا بل ، علينا أن ندرس ما يجري أمامنا من تغيّرات : علينا أن نُقرن المقارنة المنطلقة من « تقضي الزمان » diachronique بمقارنة تستند الى « الآن » Symchronique وإننا نعلّق على ذلك بكلمة وهي أنَّ هذا المبدأ الراسخ تماماً ليس جديداً .

فمنذ خمسة عشر عاماً قامت الدكتورة السي كلوز ـ بارسون Dr. Elsie Clews-Parsons بجمع المعطيات الخاصة بالـ « هوبي » Hopi 1883 ، 1890 ، 1920 وختمت دراستها التصرّمية Diachronique بهذه الكلمات : « ها هنا أمام أعيننا تجري سيرورة بالغة الاهمية من التغيّر الثقافي ، الذي لم تتوفر لنا عنه ، حتى الآن ، الا القليل القليل من المعلومات ،ويبدو أن لدراسة الماضي في نظر العديد منا سحراً ، لا تعرفه دراسة الحاضر ، حتى وإن كان هذا الحاضر ترداداً للماضي بمفردات أوضح وأفصح لا تتوفر أبداً لعلم الآثار » . إن أبحاث بارسون Parsons حول البوابلو Pueblo لا تقدر بثمن ، وذلك بالضبط لأنها تتخطّى التصور الجامد للثقافة ، الذي غالباً ما يقدمه الباحثون ، وتُبيّن بدقة ما حصل ، غير مكتفية بالطبع ، بتسجيل تعاقب الاحداث واضعة محددات مخصوصة بالتصرف الاجتماعي .

وهكذا نعلم أنه عندما توفي زعيم من الهوبي Hopi عام 1892 لم يكن له العقب المفترض فلم يتعينّ الوريث بصورة آلية، إذ أن مرشحين اثنين استبعدا رغم صلاحية حَسَبِهما بعد أن طعن بزواجهما من أجنبيتين ، فيما اعترض على اثنين آخرين من حيث أنهما عضوان في فرقة باطنية ، مما اقتضى تعيين حفيد الاخت الكبرى لآخر الزعماء الذي لم يقبل إلا على مضض .

إننا نلحظ إذن بإمتنان التوافق العميق بين رادكليف وبراون وبعض الباحثين الآخرين .

واستخلاصاً نقول إنَّ رادكليف ـ براون تلميذ استطاع أن يستقل ، نسبياً ، عن فلسفة دوركهايم وانه لا يتميَّز عن زملائه في المدارس الأخرى بقدر ما توحي بذلك كتاباته الاولى . وفي حين أنه لا يهتم أساساً بترميم التاريخ فإن ممارسته تحمل الى حد ما تكذيباً لنظريته حول امتناع استخدام التاريخ ، بما في ذلك التاريخ القائم على الظن والتخمين . أما فيما يتعلق بالموضوعات التي عالجها ، فإنه قد حصر اهتمامه باشكال التنظيم الاجتماعي ، التي أوضح جوانب مهمة منها بصيغ لم يستطع العلم تخطيها رغم ما أحرزه من تقدم .وإننا نهمل بكل بساطة ما فرضه على الإناسة الاجتماعية من قيود وواجبات فيما نقبل ما أتم انجازه باحترام بالغ وبغض النظر عن مستواه .

مراجع الفصل الثاني عشر

(1) Wm. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, 1: 579, 1926.
(2) A. A. Goldenweiser, History, Psychology and Culture, 373, New York, 1933.
(3) W. H. R. Rivers, Kinship and Social Organisation, 92, 1914. A. M. Hocart, «Psychological and Sociology», Folk-Lore, 115-137, 1915. Clark Wisaler, «Psychological and Historical Interpretation for Culture», Science, 43: 193-201, 1916. A. L. Kroeber, «Eighteen Professions», AA 17: 283, 288, 1915.
(4) Les règles de la méthode sociologique, 124 sq., 135.
(5) Durkheim, «La prohibition de l'inceste», L'Année sociologique, 1: 69.
(6) Ibid., 52, 54, 159 sq.
(7) Ibid., 26, 96, 147, 117.
(8) Durkheim, L'Année sociologique, 4: 341, 1901.
(9) Ibid., 1: 55, 1898.
(10) Les régles, 48; 112 sq., 120, 129.
(11) Ibid., 102 sq., Cf. E. Durkheim, «La prohibition de l'inceste et ses origines», L'Année sociologique, 1: 1-70, surtout p. 10 sq., 22 sq., 28, 53, 1898.
(12) Les formes élémentaires..., 88, 238, 255.
(13) Ibid., 58 sq., 65, 284 sq., 430, 455 sq., 459 sq., 490, 516 sq.
الأفكار حول المقدس والعلماني ترد في مقدمة .L'Année sociologique
(14) Ibid., 238-424.
(15) Ibid., 7 sq.
(16) Ibid., 78 sq.
(17) A. A. Goldenweiser, History and Culture, 371.
(18) Ibid., 33 sq.
(19) Ibid., 59 sq., Cf. Wm. Lloyd Warner, «The Social Configuration of Magical Behavior: A Study of the Nature of Magic», ALK 405-415, 1936.
(20) Ibid., 406, 540 sq., 542 sq., 550.
(21) Ibid., 415, 314 sq.
(22) R. R. Maret, Psychology and Folk-Lore, 188 sq., Londres, 1920.
(23) L'Année sociologique, 7: 1-146, 1904.
(24) W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, 1: 514 sq., 1926.
(25) Op. cit., 22, 28, 30, 35, 37, 94.
(26) Ibid., 17 et passim.
(27) Ibid., 137 sq.
(28) Ibid., 51, 53, 57, 116.

(29) L'Année sociologique, 9: 39- 132; 1906. H. Beuchat aida à la préparation de cet article.
(30) L'Année sociologique, nouvelle série, 1: 30- 186, 1925.
(31) Ibid., 4: 341, 1901.
(32) Mauss, op. cit., 126.
(33) Cf. par exemple, Richard Thurnwald, Die menschliche Gesellschaft, 5: 48 sq., Berlin u. Leipzig. 1934.
(34) Les fonctions mentales.., 83-93, 296-302, 250.
(35) Ibid., 383- 391, 439 sq.
(36) Par exemple, ibid., 329.
(37) Ibid., 77, 130, 242, 263, 332, 334, 355, 378, 426 sq.
(38) Ibid., 78. La mentalité primitive, 92, 518.
(39) R. Thurnwald, Deutsche Literaturzeitung, 486- 496, 1928.
(40) Lévy-Bruhl, La mentalité primitive, 92, 518.
(41) A. R. Radcliffe-Brown, «The Methods of Ethnology and Social Anthropology», South African Journal of Science, 20: 124- 147, 1923; «The Present Position of Anthropological Studies», Brit. Assoc. Adv. Science, Section H, Presidential Address, 1- 32, 1931; «Applied Anthropology», Australian and New Zealand Association Adv. Science, Section F, Presidential Address, 1- 14, 1930.
(42) The Andaman Islanders: A study in Social Anthroplogy, Cambridge, 1922.
(43) «The Methods of Ethnology and Social Anthropology», 135 sq.
(44) «The Social Organisation of Australian Tribes», Oceania Monographs, N 1, p. 109, Melbourne, 1931.
(45) «The Mother's Brother in South Africa», South African Journal of Science, 21: 542-555, 1924, Spécialement pp. 552, 554.
(46) Three Tribes of Modern Australia», JRAI 43: 143- 194, 1913.
(47) «The Social Organisation of Australian Tribes», 51, 63, 113, 120
(48) Ibid., 113- 120.
(49) «On the concept of Function in Social Science», AA 37: 394 sq., 1935; «Kinship Terminologies in California», AA 37: 530 sq., 1935.
(50) Fred Eggan, «Historical Changes in the Choctaw Kinship System», AA 39: 34- 52, 1937.
(51) E. C. Parsons, «Contribution to Hopi History», AA 24: 253, 298, 1922; eadem (éditeur), Hopi Journal of Alexander M. Stephen, 1047, New York, 1936

الفصل الثالث عشر

الوظائفية الصافية والوظائفية الملطفة

مالينوفسكي

برونيسلاو مالينوفسكي Bronislaw Malinowski (1884 ـ 1942) استاذ الاناسة في جامعة لندن غالباً ما يُذكر مع رادكليف ـ براون ، وهو نفسه لم يرفض هذا التصنيف : « يقال إنّ ميل رادكليف ـ براون الى تجاهل الفرد تجاهلاً تاماً وإلغاء العنصر البيولوجي من التحليل الوظائفي للثقافة « يشكل نقطة الاختلاف النظري الوحيدة » وكذلك النقطة الوحيدة حيث تتطلب مبادىء دوركهايم ما يكمّلها»[1] .

غير أنه على الرغم من اعتراف رادكليف ـ براون اللاحق الذي يجعل الفرد موضوعاً مشروعاً للاستقصاء ، علينا أن لانبالغ بالحديث عن التشابه بين العالمين الانجليزيين، وقد كنا أصرينا على الفصل بينهما في إطار تحليلنا. فهما لا يشتركان فيما بينهما فقط ، بل أيضاً مع بواس Boas باهتمام واحد بالعلاقات المتبادلة بين عدة عناصر في مجتمع معينّ . أضف الى ذلك أن كلاً منهما قد ازدرأ التاريخ إزدراءً شديداً ، وإن لم يعبرا عنه عملياً . وبغض النظر عن ذلك فإن أعمالهما تختلفان اختلافاً جزرياً . ذلك أن التغاير ، الذي أقر به مالينوفسكي لا يقتصر على تعارض طارىء بين آرائهما حول نقطة معينة بل ، انه بمثابة هوة سحيقة بين شخصيتين مختلفتين . فبعكس رادكليف ـ براون يبقى مالينوفسكي ، قبل اي شيء ، باحثاً حقلياً . ورغم أن علاقاته بالبدائيين تبقى أكثر تنوعاً إلا أن رحلاته الثلاث الى غينيا الجديدة ومن ضمنها إقامته لستين في أرخبيل التروبرياند L'Archipel des Trobriand افتتحت مرحلة جديدة من حياته وإن كل ما نشره مالينوفسكي سواء على الصعيد الوصفي أو على الصعيد النظري ينبع من هذه التجربة الهامة .

أما تقنيته في الحقل فتتقيّد بما صاغه بواس من قواعد : لقد تعلّم لغة التروبرياند

وحاول أن يعيش حياتهم ، فجمع من مخبريه تصريحات ملموسة وأعادها الى لغتها الاصلية . لقد عرف ريفرز البدائيين من موقع الاجنبي . أما مالينوفسكي فقام بإصلاح المناهج البريطانية مشدداً على التفكّر في غير المصاغ من الثقافة البدائية أي « عناصر الحياة الواقعية والسلوك النموذجي ،غير القابلة لتوزين أو القياس» . وكما شدد بواس على الجانب الظاهري إضافة الى الجانب الباطني من المجموعات البدائية ، بيّن مالينوفسكي ما القاعدة المعيارية والشواذات التي تعرفها من أهمية متعادلة . وقد توصل مالينوفسكي بحسه الادبي النادر الى رسم لوحة حيّة عن « أصحابه » الماليزيين ، مستبدلاً الدراسات المفردة التقليدية بسلسلة من الكتب بحيث يطرق في كل منها الى موضوع مركزي ، يعرضه من حيث علاقته بالحياة القبلية في مجملها . فهكذا يغوص عرضه للمقايضة الطقسية في اعتبارات حول مراكب التجار حق الملكية ، التمايزات الطبقية ، أحكام الإرث، السحر . . . فيما تبدو زراعة الإنيام اساس الثروة والسلطة والقانون وكممارسة لا تنفك أبداً عن السحر . وغالباً ما لا يخلو نص مالينوفسكي من التَرداد ، غير أن القارىء ، سرعان ما يؤخذ بجو التروبرياند ويرى أن البدائيين كائنات بشرية ، أي أنهم ليسوا دمى لا دور لها إلا أن تحمل مفردات القرابة أو بعض قوانين علم الاجتماع . والأهم من ذلك هو أن هذه اللوحة لا تتسم بترف الانطباعية : إذ مهما بدت التفسيرات ذاتية ، نجدها مسندةً الى كمية هامة من النصوص والوثائق الاصلية ، تقارير عن أقوال البدائيين مزودة بترجمات حرة . . . [2] .

غائصاً في حياة البدائيين ، يبدو مالينوفسكي تحت وطأة هذه الحياة ، وقد نبعت نظرياته الى حد بعيد من المعاينة المباشرة . وتجدر بنا الملاحظة كي نكون منصفين، الى انه التقط ، حتى قبل سفره الى التروبرياند ، ما للعائلة من أهمية أساسية ، وذلك في سياق عمل توثيقي على المصادر الاسترالية ، مستبقاً بذلك ما توصل اليه رادكليف ـ براون من استنتاجات[3] . غير أن هذه الفكرة لم تنضج إلا من خلال دراسته لحياة التروبرياند . وجنباً الى جنب مع العديد من المؤلفين المحدثين مثل وسترمارك **Westermarck** وبواس **Boas** وسوانتون **Swanton** وشميت **Schmidt** وكروبر **Kroeber** انتهى مالينوفسكي الى اعتبار العائلة بمثابة الوحدة الأساسية في أي إجتماع بشري[4] .

إن لتجربة مالينوفسكي الحقلية هي التي قادته الى أحد مبادئه المميَّزة : التنازع بين الممارسة والنظرية . ولقد سبقه بواس في ذلك . إن العديد من الباحثين المعاصرين ما يزال يتكلم عن الدقة الآلية التي تميّز اشتغال السنن البدائية ، بيّن مالينوفسكي من خلال معطيات دقيقة استقاها من الوقائع ، كيف أن بعض البدائيين كانوا يتهرّبون من الوزائع الاجتماعية الى درجة تحدِّيهم للتقاليد . وهو بالاخص لم ين عن التشديد على وضعية

الأب الصعبة عند التروبرياند، هذا الاب الذي يحاول التوفيق بين عاطفته الابوية والقانون الامومي الذي يعطي الامتياز لإبن اخته على حساب ابنه[5] . وإنه وسط ما ينشأ من تضارب الولاءات يبقى القرار رهناً بشخصية الاب وقوة طبعه ومشاعره الابوية . وإن مثل هذه الاختلافات الفردية (التي يتجاهلها أتباع دوركهايم بشكل منتظم) لا تساعدنا فقط على فهم ما يطرأ في الخاص من الوضعيات بل إنها تتضمن أيضاً فهم الوضعيات المخصوصة ، لا بل انها تكشف عوامل قادرة على انتهاك التقاليد الاجتماعية وتوليد ما يحل محلها .

إضافة الى أن النسيج الخاص الذي يحكم شبكة الواجبات المتبادلة التي تميز الحياة الميلانيزية، دفع مالينوفسكي ليصبح داعية مبدأ التناظر بوصفه أحد أصول الاجتماع الانساني : « إن ما على شخص معين من واجب هو حكماً امتياز بالنسبة لشخص آخر ، فما يؤدّيه شخص من خدمات هو حكماً أعطيات يحظى بها شخص آخر . والاتاوات المقدمة من جانب قد تكون أعطيات مفروضة من جانب آخر »[6] . وهو يستنتج من مجموعة العلاقات هذه أقدمية القانون المدني على قانون العقوبات في كافة المجتمعات .

وقد توصل مالينوفسكي إثر ملاحظاته التروبرياندية لاحقاً ، الى نبذ بعض الافكار الخاطئة حول السلوك الاقتصادي للإنسان البدائي وهي الملاحظات التي أتاحت له التدقيق بالجانب غير النفعي من الاقتصاد . كان سبق لـ « هان Hahn » ان بيّن الجوانب الدينية والرياضية التي لا تنفك عن تربية الحيوان . أما مالينوفسكي فقد وسّع أفق هذا اللحاظ مبيّناً الدوافع التي يقوم عليها الانتاج والتبادل عند التروبرياند ، محللاً مفاهيم مثل مفهوم العمل والثروة والمال والقيمة بالعلاقة مع واقع البدائيين ، موضحاً ان القيمة لا تحدد بمعايير المنفعة . أو المنفعة ـ الندرة فحسب ، لا بل انها تستند الى أصالة المنتوج الذي يبذل الحرفيين لانتاجه جهوداً متفاوتة .

من هنا تتمثل المقايضة الطقوسية عند البدائيين بالانتقال اللاعقلاني « لشيئين لا دلالة أو منفعة لهما » . وكما أن مفاهيمنا العقلانية لا يمكن أن تطبق على الاقتصاد التروبرياند كذلك يكتسب تقسيم العمل هنا دلالة مخصوصة تماماً[7] .

ومما لا شك فيه أن جوهر فلسفة الثقافة عند مالينوفسكي « ووظائفيته » يعكسان أيضاً جزءاً من تجربته في ميلانيزيا حيث التمازج بين أبعاد النشاطات الحياتية التي قد تبدو مبعثرة قبل التجربة ، A Priori لا يغيب أبداً عن العين الحاذقة .

ويمكننا التأكيد على أن التركيب الذي قام به مالينوفسكي بين المفاهيم النفسية التحليلية واكتشافاته الاثنوغرافية هو إنجاز إيجابي لا يركن الى دراسة الوثائق بقدر ما

ينتج عن اللجوء الى المعاينة المباشرة . ويذهب مالينوفسكي الى أبعد من ذلك ، عندما يصيغ اشكالية جديدة تبدو مشروعة ، وهي أن النموذج العائلي المعروف في حضارتنا يُنمّي القمع والتنازع . . .

هل يمكننا التأكيد على كون هذه الوضعيات النفسية تشكل ظاهرة انسانية شاملة ؟ يجيب مالينوفسكي بالنفي ، لاحظاً بطريقة معبرة ان الشعور تجاه الأب في جماعة امومية من نوع التروبرياند يصبح مركباً خؤولياً . وهو قد رسم مخططاً أو مصيباً الطريق للبحث عن رابط متبادل ممكن - رابط ينعقد بين نوع من المؤسسات وما يتلازم معه من تفرعات نفسية[8] .

ويجب أن لا نقلل من قيمة النتائج التي يتوصل اليها رادكليف - براون ومالينوفسكي ، وذلك رغم بعض العبارات التي تتناول نقاطاً مبدئية بطريقة لا تخلو من الرؤيا والكشف ، أما ماالينوفسكي فيدفعه ميله التصوفي « النبوي » الى الخوض دائماً، في ملهاتين مفضلتين . فإما أن يقتحم أبواباً مفتوحة وإما أن يهزأ من الأعمال التي لا تهمه بصورة مخصوصة . وطوال حياته لم يكف مالينوفسكي عن احتقار جامع الآثارات «الذي يفرح بالشواذات المعزولة والغريبة من ضروب التصرفات الانسانية » . ونحن نعرف جيداً ان ما من باحث ذي شهرة من ماك لينن وتايلور الى سبير Spier وبيركت - سميث Birckct-Smith ، الا واشتغل بالتفاصيل الفريدة من السلوك الانساني بمعزل عن كونها وسائل لبلوغ رئاية شاملة .

وبالذهنية نفسها يسفّه مالينوفسكي التكنولوجية ساخراً من الدراسات حول الانتشار ومن عملية إعادة تركيب الماضي . فالهدف الوحيد المشروع يبقى بنظره دراسة « الدور الذي يلعبه أي معامل في حضارة معينة في متن اللوحة الشاملة » ، ولما كانت أحياناً للحيثيات الاشد خفاء والتي تضبط الحياة الاجتماعية الاهمية الأكبر ، يذهب مالينوفسكي الى إنكار المعطيات الظاهرة التي جمعها هو بنفسه في « الجزر » ، حيث لم تسمح له إقامته القصيرة بإجراء أبحاث كافية ، مثله في ذلك مثل عالم طبيعيات ينكر وجود الاوكابي Okapi بحجة أنه لم يستطع رسم تطوره الجنيني[9] .

وباختصار فإن وظائفية مالينوفسكي مناقضة صراحة لفكرة الانتشار والتاريخانية ، وهي تعالج كل ثقافة على حدة ، بوصفها نظاماً مغلقاً ، إلا في حال تفرعت عناصر هذه الثقافة عن بعض الحاجات البيولوجية . ونحن إذ نرفض دون تردد تصلب هذه العقيدة ، لا نقبل سوى بمسلماتها الأقرب الى الصدق ، وذلك مع بعض التحفظات المهمة التي أشرنا اليها في سياق دراستنا لفكر بواس (ص . .) .

ونحن نجيب على ذلك ، في المقام الأول ، بأن علم الثقافات لا يقتصر على

المجمعات المكتملة التي تشكلها مثل هذه الثقافات المعزولة . إن دراسة هذه الثقافات تبقى مهمة دون ريب ، ولكنها لا تشمل مجمل مهام الاتنولوجية ولا حتى الجزء الأكبر منها . إذ ان على علم الثقافة أن يلحظ ، من حيث المبدأ ، مجمل تفاصيل التقاليد الاجتماعية ، وان يجعلها ترتبط ارتباطاً ذا دلالة بأي بعد من أبعاد الواقع ، أكان هذا البعد داخل نطاق ثقافة معيّنة أم خارجه . كما أنه لا بد من التشديد ، في مواجهة المعتقد المتحجر الذي يصور الثقافة كمتكوّن مغلق ، على أن هذه الوحدة الثقافية ليست ، في هذا اللحاظ ، سوى وحدة مصطنعة جرى عزلها لاسباب عملية .

ويمكننا أيضاً أن نبين كيف أن التقاليد الاجتماعية تتغيّر من قرية الى اخرى ومن عائلة الى عائلة . وإننا نتساءل انطلاقاً من هنا عن حدود هذا المتكوّن ، فهل نعتبر أنه يتضمن عائلة زعيم الاوماراكانا Omarakana أم قريته أو ناحية كيريونيا أم جزيرة بوياوا أم أرخبيل التروبريان Trobriand أم مقاطعة ماسيم Massim الشمالية أو غينيا الجديدة أم حتى ميلانيزيا ؟ إن محاولة اعتماد أيٍ من هذه التقسيمات بدقة تقودنا الى الخلف أو العبث .

إذ بنظر عالم الإناسة الثقافة الوحيدة الموجودة تبقى الثقافة الطبيعية ـ ثقافة البشرية جمعاء في كل زمان ومكان : أما الوظائفي فلن يعطي كلامه مدلولا محددا إلا إذا حدد وإن ضمنياً على الأقل ، الثقافة التي تهمه في متن هذا الاطار المرجعي

لماذا يسبب لنا حديث الاناسين المتكرر عن نظام الترقيم المايا Maya الضجر ؟ لان الأهم ليس أن نجده ممزوجاً بالتداعيات الصوفية ، أو نكتفي بالإشارة الى ان هؤلاء الاميركيين قد توصلوا الى مفهوم الصفر المجرد ، متخطين بذلك اليونان وروما ، رغم أهمية هذا الموضوع . إذ لا بد كي نقوّم هذه الواقعة من أن ندرك إطار انتشارها : فلو صح تصورنا حول وجود هذا الترقيم نفسه عند البيغمي ايتوري Pygmées Ituri، والاستراليين في الوسط والاندامان Andaman ، لتغيرت دلالة هذه الواقعة جذرياً .

أما ترتيب هذه المعطيات في الميدان المكاني فسوف يقود مهما بلغت بساطته الى اكتشاف عوامل من مقام مغاير تماماً . إذ بغياب البيئة المادية التي تضرب هذه المعطيات جذورها فيها ، سوف يبقى العديد منها دون تعليل كاف . وهنا تظهر الاهمية الفائقة لابحاث نوردسكيولد Nordenskiöld . وباختصار فإننا انطلاقاً من نفس الازدراء الذي يبديه مالينوفسكي تجاه الوقائع المعزولة نبحث عن علاقات دالة ، في كل اتجاه ، وليس فقط ضمن هذا الميدان الوحيد الذي يفترضه مغلقاً بإحكام ومتشكلاً من مجموعة فريدة من التقاليد الاجتماعية .

وكما أشرنا ، يشدد مالينوفسكي على مجموعة من المحددات خارج « الثقافي » : فكل دورة حضارية مثلاً تتناسب مع « ميل أساسي من ميول الجسم الانساني » : الزواج يشبع الحاجة الجنسية . والقربة الشرعية نشأت عن المشاعر القرابية . التعليمات التي تنبّه الى الأخطار تنبع من الحاجة الى الحفاظ على الذات[15]. وسواء كانت هذه العبارات، مجموعة من البديهيات من باب تحصيل الحاصل أوقضايا عميقة جداً ، فإنها تبقى غائمة ولا تسمح لنا بتفسير ما نود تفسيره .

إننا نقبل بأن لجميع أشكال الزواج صلة بالجنس ، ولكن ما نود معرفته هو لماذا يمارس « التوداس » Todas تعدد الازواج و« البانتو » Bantous تعددالزوجات والهوبي Hopi الزواج الاحادي وهذا ما لا يمكننا تفسيره ، كما يشير هوكار Hocart بدقة ، بميول النوع البشري .

إذن ، غير آخذين في الاعتبار من الآن فصاعداً إلا الجانب الاكيد من الوظائفية ، أي الجانب الذي يتمتع بمصداقية ثابتة سوف نحاول التمييز بين ما تم إثباته وما جرى إدعاؤه .

لقد أثبت أن للسحر علاقة بالمواقف الاقتصادية التي تتعلق بدورها بالبنية الاجتماعية وهكذا . ولكن لم يبين مالينوفسكي أو أمثاله من « الشموليين » ، ولو لمرة واحدة ، أن مئات الخصائص المنفصلة عن مستوى الوصف والتي تلعب أدواراً متمايزة محددة في الحياة القبلية تعود بمجملها الى وحدة « صوفية » كبرى . إضافة الى أنَّ « رادكليف ـ براون » كان ، كما أشرنا ، أقر بهذا الأمر من قبل .

إذن ، عندما يصار الى جعل الوظائفية ما هي عليه فعلاً ، أي برنامج صالح لإثبات الروابط الممكنة بين الثقافات ، يصبح استبعاد المناهج الاخرى بمثابة عملية تخضع للمزاج الشخصي .

بكلام آخر ، قد يستطيع مالينوفسكي أن يتجاهل ، عند الاقتضاء ، ما يعجز عن تفسيره وظائفياً ، غير أنه لن يستطيع نفي وجود المركبات « العارضة الطارئة » . وهو لا يقوم عندما ينتقد غريبنر Graebner إلا بالتملص ، بحذاقة على طريقة رجال القانون ، محتجاً بأنه لا يجوز اللجوء الى العلاقات العارضة ، إلا بعد استنفاذ « جميع السبل لتفسير البنية، على أساس الوظيفة ولعقد الروابط بين مختلف عناصر الثقافة » . وكذلك فإنه عندما يصرّح « بأننا كلما تعمقنا في نوع معين من الحضارة تدنّ عدد الترسبات التي نجدها فيه . ولكن كم تبلغ الحضارات التي تفحصها مالينوفسكي من هذا المنظور ؟

وأخيراً يبدو تشديد مالينوفسكي باستمرار على الجوانب غير المعبر عنها من حقل الاستقصاء مبالغاً به . ما من شك أن بعض سمات الحضارة لا تطاله العبارة، ولكن تلك هي حال التجربة الانسانية بمجملها . ولا يستطيع العلم أن يتعامل مع المعارف الباطنية الحدسية L'incommunicable انطلاقاً من حيثيتها رغم أنه يحيط ضمنياً بوجودها . فإذا إن لم تكن الاسطورة « مجرد قصة بل واقعاً معاشاً »[12] ؟ لا نستطيع أن نستعيد الواقع غير انه بإمكاننا دراسة النص التقريري الذي يرفضه مالينوفسكي باحتقار، زاعماً أنه مجرد طابع «ثقافي» من قصص منتزعة قسراً من إطارها الاسطوري.

والواقع إن ممارسة مالينوفسكي تتخطى ما ترسمه فلسفته العقائدية من حدود ، لتعتمد على نوع من الحدس الاحساسي الذي يقيه من الاستنتاجات المتطرفة . وهو لم يتزعزع قيد أنملة عن موقفه الحاسم وهو « أن الدراسة التي تقتصر على التقنية وكذلك الاحترام « الفيتيشي » . لأي شيء لمجرد أنه يدخل في إطار الثقافة المادية ، يبقيان عطلياً من الامور العقيمة » . ولكنه ، وفي الوقت نفسه ، يقبل ، « بأنه لا بد من معرفة ما بالتقنيات بوصفها وسيلة لمقاربة النشاطات الاجتماعية والاقتصادية ، ولما كان يجب أن يُسمّى بطريقة مناسبة « بالعلم الاهلي » . كما أنه يعطي أيضاً بعض الخصائص التفصيلية التي تميّز مخازن الإنيام عند التروبرياند . وأخيراً فإنه رغم اهتمامه البالغ بمشاعر البحارة من الاهلين تجاه سفنهم بوصفها « الواقعة الاتنوغرافية الاعمق » ، فإن الحاجة الى فهم شامل سرعان ما تقوده الى التدقيق بالتقنية من حيث انها عملية تأقلم لتلبية حاجات صريحة[13]

وبعيداً كل البعد عن التعامل مع قرية اوماراكانا كوحدة لا تخترق ، يحدد مالينوفسكي التوزيعات التروبرياند بذهنية أي عالم اتنوغرافي حديث . إنه يميّز بين مختلف القطاعات الاقتصادية في الارخبيل ، ويربط بين الاهمية المحلية للصيد وصقل الحجارة وخصائص البيئة ، كما أنه يبرز الاختلافات المحلية في بناء القنوات . وهو يوسّع الدائرة السحرية عند التروبرياند لتشمل الكيتاوا Kitava ذلك ان مجمل اساطير القنوات في بويووا Boyowa ترتبط بهذه الجزيرة . بالتأكيد ، كان يتعذر عليه ان يصف الطقس الذي كرس عملاً هاماً لدراسته ، دون أن يتناول بعض القبائل الأخرى مثل « ماسيم » Massim في الشمال ، أو البعض منها في الجنوب . ولكن أين تقع الحدود الفاصلة ؟ « فالبويووا » لا تدرك الا على أساس « الماسيم » و« الماسيم » لا تفهم إذا فصلت عن ميلانيزيا، عن اوقيانية وعن مجمل تاريخ الحضارات بوصفه الكل الحقيقي الوحيد . .

هذا الرجل الذي يحتقر التاريخ يذهب الى أبعد من ذلك أيضاً ، إنه يعيد تركيب التاريخ ، وهو يقوم بذلك واعياً بحجة أنه « (لا يقيم) وزناً ، لأي موقف متحيّز

مثل مواقف المهتمين بالآثار أو المؤرخين» . وهو يخلص بطريقة مقنعة أنَّ « التارو » Taro قد سبق العديد من أنواع الإنيام في الزراعة المحلية لما له من دور غالب في السحر المرتبط بالبستنة . يتضح إذن « إنه لا بد للاتنوغرافي من التفتيش دائماً عن أي دليل يكشف التفاوت في التطور أو التراتب التاريخي »[14] . ولكن والحال هذه يوجد اختلال وظيفي : فالإينام الصغير أهم اقتصادياً من التارو . وهو إذن وليس التارو الذي احتل بداية قلب السحر . « فالتفاوت في التطور » الذي عرفه سحر التارو يعتبر دون شك مثلاً على ما كان يسميه هؤلاء التطوريون «الشيطانيون » « بالترسب » Survivance .

وإذا لم يكن التراتب التاريخي مسموحاً به فقط ، بل مطلوباً خاصة عندما يكون مبيناً ، لا بد من تخفيف الحرم المضروب على التأريخ التعاقبي بالاتجاه المعروف : القبول بعملية ترميم الماضي عندما تلتزم بالامانة وعدم استبعادها إلا عندما تكون موهومة .

وباختصار فإن ممارسة مالينوفسكي لا تؤكد ولحسن الحظ ، سلبية مبادئه المتطرفة . ونحن لا نشك في أن من حقه أن يدرس ما يهمه قبل أي شيء آخر . وهو لا يصبح عقائدياً متحجراً ، إلا حين يفرض ذوقه على الآخرين . وبما أنه يتخلى هو نفسه عن الارثوذكسية عندما يواجه الحس الشائع فإن الآخرين يحسنون صنيعاً باتباعهم ما يفعله وليس ما يفرضه .

أما فيما يتعلق بالنواة الصالحة من عقيدته فإننا نشهد على أهميتها . ولكن والحق يُقال : لا يمكننا اعتبارها جديدة كلياً . فباشوفن . وفوستل دي كولانج وبواس كانوا أكدوا بين آخرين « ان الكثير من جوانب الثقافة شديد التشابك والتفاعل المتبادل » . والارجح أن العلماء كانوا قد اتبعوا أينما وجدوا هذه الممارسة الاحساسية الحدسية . يستعرض كروبر Kroeber مثلاً في سياق وصفه الرائع لهنود كاليفورنيا أثر الاحلام والاغاني والاساطير على الحياة « الموهاف » Mohave . ويوضح أن الذهنية الطائفية التراتبية Caste بين القبائل في شمال غرب كاليفورنيا تنعكس ظاهراً ، في السعي المجنون وراء المال من خلال التمايزات الطبقية والشعور التراتبي في أشكال الزواج . لقد بيّن دوبوا Du Bois أيضاً في هذه المنطقة نفسها كيف أن « جاه المال » يحتل مركز الصدارة في الايديولوجيا القبلية . ويكتشف غايتون A.H. Gayton عند اليوكوتس في كاليفورنيا الوسطى أن للشعوذة منفعة اجتماعية وهو ما يتماشى تماماً مع اكتشافات مالينوفسكي عند التروبرياند[15] .

لقد اكتشف كيرشهوف Kirchhoff ، وهو يمثل مدرسة أخرى ، علاقات أميركية ـ جنوبية بالغة الأهمية : أنّ السُكنى الامومية résidence matrilocale والخدمة التي

تؤدّي للزوجة ، ووضعية الصهر العائلية تشكل كلاً متناسقاً . ويوجد بالعلاقة مع هذه المظاهر شكل خاص من أشكال الزواج ، ذلك أن مصير الزوج يتحسن إذا تزوجت ابنته أخ زوجته ، الذي يتحرر بدوره من البحث عن زوجة خارج مسقط رأسه[16] .

وباختصار ليس مالينوفسكي أب الوظائفية أو ممثلها الوحيد . نعم انه ممثلها الابرز والاشد قدرة على الاقناع . إلا أن آخرين قد بشروا بهذه العقيدة أو انهم مارسوها عملياً ، فيما قام هو بالامرين معاً .

توجد ثغرة فادحة في أعمال مالينوفسكي تعود الى ضيق أفق مقاربته الاتنوغرافية . فرغم رده الصحيح على الذين يأخذون عليه مقاربته لجميع الشعوب المتوحشة انطلاقاً من التروبرياند : بأن هذه التعميمات لا تطمح إلا إلى الحث على القيام باستقصاءات موازية في مناطق أخرى ، ورغم أنه طالب حرفياً « بتجربة أوسع في مختلف المناطق الإناسية »[17] . يبقى مالينوفسكي قروي النزعة والاهتمام في ميدان الاتنوغرافية ، من حيث عجزه عن التخلص من التروبرياند ومن الاسترو ـ اوقيانيين ، فيما يتميز بواس وتايلور بدراستهما المقارنة الشاملة للحضارة . غير أن هذا لا يعني ان مالينوفسكي يتجاهل ، في الواقع ، المناطق الاخرى بل انه يتردد بالقيام بمقارنات كبرى كتلك التي يقترحها مثلاً رادكليف ـ براون في دراسته حول الخؤولية Avunculat في جنوب ـ افريقيا . غير أن بعض نتائج مالينوفسكي الأكثر اهمية تتطلب ، تحديداً ، مثل هذا الضبط بالمقارنة ، لماذا لم يقارن التروبرياند مع مناطق أخرى ذات نظام قائم على الحسب بالام كشمال شرق أميركا وانغولا والاريزونا ؟ فهل من غير المهم بالنسبة للاتنولوجية أن يكون التوارث بين « المحاسيب » népotique والسلطة الخؤولية والتفاني الابوي في كولومبيا البريطانية الشمالية متشابهة مع ما هي عليه في اللوحة الميلانيزية[18] ؟ أليس مهماً معرفة ما إذا كان الصراع الحاد بين الواجب والحب الذي يرسمه مالينوفسكي بصورة بالغة الحيوية ، قابلاً لأن يتردد في أمكنة أخرى ضمن شروط مماثلة ؟

إن قيمة مساهمة مالينوفسكي تظهر دون شك من خلال ما سبق من اشارات . فقد أبرز من خلال تعليمه وخاصة من خلال الطابع النموذجي لعمله الحقلي الرائع ميّالة من الحياة البدائية ، وكذلك ضرورة الربط ما أمكن بين عناصر هذه الحياة ، بدل تقسيمها الى عناوين متمايزة . أما تعصبه ضد المناهج الاخرى ، وحماسه الصبياني لصدم عالم الاتنولوجية البرجوازي ـ وهو عالمٌ من صنع خياله ـ الذي يعتبره مجرد تقني وبائع للطرائف ـ فلا يجب أن يُنسيانا مقدرته لفهم المسائل المتعلقة بالتنظيم الاجتماعي ، إضافة الى آرائه الرئيسية حول قانون الاقتصاد عند البدائيين . ولكن من جهة أخرى، يجب أن لا تقودنا استنتاجاته الباهرة الى محاباته في رفضه المتظلم

للمناهج والموضوعات التي يعتبرها وضيعة ، أو لما يعتبره تعسفاً من المحرمات التي لا تدرس .

ثورنولد

يتميّز ريتشارد ثورنولد Thurnwald (1869 ـ 1954) على غرار مالينوفسكي بكونه معايناً مدققاً ومنظراً في آن معاً . وقد قادته رحلته الاولى (1906 ـ 1909) الى أرخبيل بيسمارك وجزر سليمان ، أما رحلته الثانية (1913 ـ 1915) التي قطعتها الحرب العالمية الاولى ، فإلى غينيا الجديدة . وقد عمل في ميلانيزيا سنة 1933 . ثم في عامي 1930 ـ 1931 قام ثورنولد ، تعاونه زوجته ، بأبحاث في العديد من القبائل في شرق افريقيا تحت إشراف معهد افريقيا . إضافة الى أنه درس بصفة استاذ في هال Halle ويال Yale وبرلين التي باتت مركزه الرئيسي . وقد أصبح ثورنولد بعد شهرته العالمية ونظراً لما قام به من رحلات ومن زيارات الى الولايات المتحدة ، ولمؤلفاته العديدة ، من أوائل « ضباط الارتباط » بين العلوم الاجتماعية عندما أسس مجلة Zeitschrift für Völkerpychologie Und Soziologie. التي شكلت إطاراً واسعاً لموضوعاته المفضلة ، وهي تتصف بالشمولية والعمق في آن ، وتتناول الاقتصاد وعلم الاجتماع والتشريع وعلم النفس .

ونظراً لأن ثورنولد ومالينوفسكي قد عملا تقريباً في المنطقة نفسها ، فمن المفيد أن نقارن بين النتائج التي توصلا اليها ، علماً بأنها متقاربة الى حد بعيد . تستبق تقارير ثورنولد الاولى[19] ما يشير اليه مالينوفسكي حول شبكة الخدمات ، والخدمات المقابلة بوصفها ميزة الجماعات الميلانيزية ، مشددة على ميل المقايضين الى اعتبار ان مواصفات البديل لا تتوفر إلا بنوع معيّن من الاشياء كأن يُقايض الخنزير مثلاً بسكين وليس بحربة أو سوار ، أي أنّ المفاهيم التي تتضمنها تبشر بنقد مالينوفسكي مفهومي « القيمة » و« المال » اللذين طبّقا على الوضعية البدائية . هذه الميول الوظائفية الثابتة في المقالات بالغة الأهمية على المستوى النظري . يربط ثورنولد الاموال غير المنقولة بالنشاطات المخصصة لتأمين المآكل . وهو يفسر احكام الارث بالبنية الاجتماعية بما في ذلك تقسيم العمل على أساس الجنس . كما يبيّن إرتباط هذه التقاليد بالعادات المأتمية وكيف أن القانون الجزائي يعكس الدين بقدر ما يعكس التنظيم السياسي .

غير أن الاختلاف بين الرجلين لا يقل أهمية عن التشابه بينهما . أقل اهتماماً بتصور باطن البدائية لا يقدم ثورنولد في هذا السياق سوى لوحة مختصرة .

فهو رغم تركيزه على التمايزات الشخصية لا يُبيِّن هذه التمايزات بصورة ملموسة . وكونه أقل انجذاباً الى سحر المواد التي يجمعها ، فإنه يقوم بترتيبها تحت عناوين ملائمة يستنبطها من معارف غير متضمنة في هذه المواد ويحللها على أساس نظريات معترف بها . وفيما يكتفي مالينوفسكي في مؤلفه Les Argonautes بالرجوع الى المدرسة الثقافية Kulturkreis يتابع ثورنولد على أرضية التثبت من استنتاجاته الخاصة . هل يوجد ترابط فعلي بين الاقواس ومنازل الأوتاد ؟ يحل ثورنولد مختلف أنواع المساكن في غينيا الجديدة ولا يجد سوى إثبات جزئي لفكرة غربنر Graebner[20] .

إضافة إلى ذلك يتمتع ثورنولد بذهنية موسوعية قادته أبعد بكثير من حدود الاتنوغرافية وهو لا يكتفي بتصنيف البدائيين وفق معايير ألسنية ، بل انه يدرس أيضاً خصائصهم الجسدية ملاحظاً المهق عند البيغمة وكذلك قوامهم . وهو يعرِّف سُكناهم بمحددات جغرافية . ولا تقتصر هذه الذهنية على المعاينة . ففي دراسة لمجتمع البابو Papoue[21]، يقوم ثورنولد بفحص دقيق للزواج ولتسميات القرابة في إطار نقاش نظري من زاوية السنية نفسية بيولوجية ،وحتى جمالية. وما يدهشنا أكثر من اتساع اهتمامات المؤلف ، طريقته المخصوصة بمقاربة الاعمال العائدة لهذه الفروع المعرفية المختلفة ـ أبحاث حول طبيعة الدولة ، تقارير من مختبرات أوجينيك أو دراسات مفردة حول نظم القربى عند الهنود الاميركيين .

وقد اندفع ثورنولد نظراً لميله الموسوعي ولحاجته الى التنظيم الى القيام باستخلاصات تركيبية محلية[22] واقليمية[23] في آن معاً ، عجز عنها بواس ومالينوفسكي ورادكليف براون .

يبقى شميت أقرب علماء الاتنولوجية ، في أيامنا هذه ، الى ثورنولد ، ولكن مع اختلاف مميِّز من نوع آخر . فشميت يوجه ، بنظرنا ، ورغم عدم معارضته لطريقة علم النفس ، أهم جهوده التحليلية لاغراض تاريخية .

أما ثورنولد فعلى الرغم من أنه لا يُضمِّن تعليمه أي موقف معادٍ للتاريخ فهو مشدود قبل أي شيء إلى مسائل من نوع آخر . إنه ينصح ، دون ريب ، باعتماد وجهة تاريخية للحؤول دون اختلال اللوحة الوظائفية ، ويسهب في ذكر التقارير التوثيقية ، ويقبل بفكرة التعارف بين الشعوب ويعتمدها كعامل تفسيري ، حتى إنه يأخذ على أتباع غربنر إقلالهم من شأن الأحداث المخصوصة . لذلك فهو عندما يصور المجتمع الباليوليتي يعتمد مبدأ في الترميم لا يختلف كثيرا عن المبدأ الذي يعتمده شميت وهما أيضاً يتوصلان تقريباً الى النتيجة الاساسية نفسها .

ولكننا هنا أيضاً نجد أنفسنا أمام اختلاف هام . يجهد شميت في إعطاء لوحة معبرة قدر المستطاع ، فيما يهتم ثورنولد بما هو نموذجي سواء كسيرورة أو كتسلسل Séquence وبعبارة أخرى ، فإن وجهته هي قبل أي شيء اجتماعية(24) .

ويتعاظم هذا الميل كلما تطرّق ثورنولد الى موضوع الانتشار الثقافي . فالاقتداء ، كما يعلمنا دون كلل ، ليس ظاهرة ميكانيكية ، بل انه يتعلق بثقافة الذين يأخذون الثقافة كما بالذين يعطونها ، كما إنه يعود الى أسباب نفسية : فمجرد الحصول على مجذاف أو على سهم يؤثر على ذهنية المقتدي ، كما اننا قد نشهد ما يتعدى ذلك ، كأن تطرأ مثلاً اختلالات جوهرية على الشيء الذي يُستعار من حيث شكله ودلالته . وكذلك ودون أن يحصل انتقال آلي لبعض السمات ، يجري اكتساب بعض العناصر عندما تتعارف شعوب مختلفة ، إلا أن هضم هذه العناصر يتم بسرعة متفاوتة . كل ذلك صحيح دون ريب ، رغم أن هذه الاحكام ليست مخصوصة بالوظائفيين أكثر من غيرهم . كما أن ثورنولد ليس من ناحية أخرى ، مبدئياً متعصباً ضد الترميمات الزمانية التصرّمية إذ أن التناقض الذي يضعه في مواجهة علماء الاتنولوجية المؤرخين يعود في جانب كبير منه الى اختلاف الاهتمامات أو التفاوت في الأهمية المعطاة لمثل هذه الموضوعات .

ولكن مثل هذا الإختلاف يظل جوهرياً ، كونه يطال عمل رجل العلم وكيفية جوابه على مسألة معينة . ورغم أن ثورنولد ليس قاطعاً في أحكامه ، فإنه يبدو أحياناً شديد الارثوذوكسية من حيث قناعاته الوظائفية . هكذا يشكك بالبرهان على أن مفردات القربى تعرضت للبعثرة : مؤكداً بالمقابل ، أن مثل هذا الانتشار لا يمكن أن يحصل إلا في ظل أحوال مناسبة ، تماماً ، وهو يفترض تعديلاً ، أو حتى ثورة في مجمل البنية الإجتماعية . إضافة إلى أنه لن يقوم أبداً على « مجرد لعبة أو اقتداء مبتذل » (Bloser Spielerei oder Sinnloser Nachäfung)(25) . لقد بيّن تارد Tarde قوة الايحاء المرتكز الى الجاه ، وكما سبقت الاشارة اليه تعتبر النظرية القائلة بوجوب تناسب العناصر العائدة لثقافة مخصوصة تناسباً عضوياً اطروحة معرفية مفيدة ولكنها ليست في أية حال قضية مقرونة بالبرهان . إلا أن الهدف من مثلنا ليس النقد بل التدقيق : وما يهمنا هو أن ثورنولد يظل ، بعكس الذين يعتبرون انه بالامكان ادراك توزيع معين على أساس الانتشار (أو تبعثر العناصر) غير راضٍ ، مطالباً بأن تكون مقولة الاقتداء قابلة للتكامل مع مفهوم عام آخر ، يقترحه : الاندماج الثقافي . يعترف ثورنولد رغم عدم اهتمامه بانتشار العناصر بوصفها عناصر ، بامكانية وجود تطور مستقل ، في مناطق متباعدة ، يطال عناصر متماثلة ، وهو يستبعد فكرة التوازي القديمة التي تجعل التوازي من طرف

واحد ، كما أنه يقر أيضاً ، وهو الذي لا تفوته تعقيدات النمو الثقافي بإمكانية وجود مفاعيل مشوهة قد تنتج عن عناصر مختلفة فتحرف الوجهة الصحيحة التي يفترض أن تأخذها الاحداث . ولكن رغم ذلك هناك بعض الثوابت المترسخة التي لا بد للعلم من الكشف عن مقدماتها . هذه التطورية المصوَّبة تقترب من تطورية رادكليف ـ براون أو حتى Schmidt ؛ غير أنها تظل الاشد تبلوراً . وربما شكل تحليل ثورنولد للدولة أفضل مثال عن هذه التطورية الجديدة : وقد نجد أحسن مثال عنها في تحليله للدولة . فهو يقدم، متقيِّداً بما يلزم من حذر في مجال دراسة المتغيرات، متوالية من المستويات التي يفترض أن يكون كل واحد منها اللاحق المنطقي والنفسي للمتقدم عليه مباشرة . وهي تتضح على الشكل الآتي :

1 ـ أصل الجماعات العائلية الثابتة (الفروع ، الطبقات ، المضارب) .

2 ـ « تجَمّعها » أو تحلقها حول عائلات الزعماء المعمِّرة .

3 ـ التقديرات الفارقية للعائلات والتجمعات العائلية على أساس حسبها وحضارتها . (التراتب الاثني) .

4 ـ تمازج واستيعاب الجماعات المتمايزة اثنياً والمتنوعة التراتب .

5 ـ الوضعية الاستثنائية للاجناس التي تم مزجها وللاشخاص المستوعبين ، المترافقة مع تنابذ عام نظراً للتمييز ولتفاوت المراتب الاجتماعية ،

6 ـ تبدل الارستقراطية باستبداد السلالات المتسلطة مع تبدل للقيِّم وفقاً للعلاقات السلالية (طوائف وفرق ، بيروقراطية) .

7 ـ « تذرر » المجتمع الى افراد الديموقراطية والبلوتوقراطية (حكم الاثرياء) .

8 ـ حكام وصوليون لا تقوم سلطتهم إلا على ولاء بطانتهم العسكرية . نجد هنا ميلاً الى خلق تناسق ثانوي[26] .

وإننا سوف نعود بعد هنيهة الى هذه الحيثية من نظرية ثورنولد . ولنلحظ الآن أنه يقدم مزيجاً فريداً من التجارب الحقلية ، والالمعية الاتنوغرافية ، والمشاغل النظرية والفكر المنتظم .

ويبدو هذا الجانب الأخير غالباً على تحليله للاقتصاد البدائي ، في المجلد الثالث من مؤلفه الضخم . لقد سبق لمالينوفسكي أن دفع بمعارفنا من خلال ما قام به من أبحاث حول موضوعات مختارة ، كما أن موس عالج بعمق تبادل الهبات . غير أن ثورنولد يقدم لنا من منظور علم الاجتماع وللمرة الأولى نظرة اتنوغرافية صادقة عن مجمل هذا الميدان ، مكملاً بذلك تحليل هان Hahn حول الزراعة والتدجين . وإضافة الى كونه يشير مرة أخرى الى الدوافع غير العقلانية التي تعرفها الاجتماعيات

البدائية ، يحدد ثورنوالد بوضوح مجمل المفاهيم الدالة مثل « تجارة » ، « مال » ، « طلب » ، « رأسمال » في لحاظ علاقتها بالشروط البدائية .

يعتبر اتزان ثورنوالد إحدى السمات المميزة لذهنيته . فهو يتلافى إضافة الى بعض المواقف المعادية التي تميّز غربنر ، أي انحياز مقلباً دائماً وبدقة الملم والضد . ويمكننا هنا أن نرجع تعليقاته الثاقبة على ليفي ـ برول ، وإشاراته حول قيمة وحدود التقنيات المباشرة لتقدير طاقات البدائيين[27] . إن ثورنولد يهدف أساساً الى إيجاد مبادىء وليس عثرات : حتى ان الوظائفية لا تستطيع أن تجذبه ، أو تدفع به الى حماس لا حدود له . وهو ينبهنا على غرار بواس Boas من « الكليشيهات » التي تدعي الاحاطة بالواقع ولكنها لا تقوم إلا بتشويهه. فظاهرة «الحاضن» تعتبر، كما يبين حالة قصوى من أنظمة تحريمات الولادة التي لا يجوز معالجتها على حدة . وكذلك فإن «زواج الخطف» لا ينفصل عن الخطف من قبل الزوج كما أشار اليه بارسون E.C.Parsons[28] .

يشعر ثورنولد بسعادة عميقة عندما يُحرك المبادىء العامة الكبرى . إنه يبين بشكل رائع دور الزعيم والسلطة المطلقة التي تتفضّل بها شخصيات مخصوصة وعلاقتها بنماذج محددة من الاجتماعات . وهو يقابل بالوضوح نفسه بين التقدم التقني الاحادي الاتجاه أي حيث تفترض كل خطوة وجود الخطوة التي سبقتها . الزمن الدائري غير المحكوم بتدرج تراتبي . فحين يمكننا أن نجزم ان المحراث لم يكن ليظهر إلا بعد المجرفة والشاتول ، يظل الحسب بالام مجرد احتمال بين احتمالات غير محدودة ، وهو لا يعتبر على أساس معيار موضوعي لا أكثر من الاشكال المحتملة الاخرى ولا أقل منها تطوّراً[29] .

ولكن لا نقول جديداً عندما نقول إنّ الناس يتحملون أخطاء حسناتهم . فليس لأحد أن يغطي مساحة المواد التي عالجها ثورنولد دون ارتكاب أخطاء في تقدير الوقائع والوقوع ببعض الأفكار المختلة ، التي تفاقمت في بعض مجلداته نظراً لبعده عن المكتبات أثناء الطباعة . ومن جهة أخرى ، فقد دفع به أحياناً اهتمامه بالمعطيات الوضعية ، إلى محاولات وصفية مطوّلة ، لا تستمد قوتها من أية فكرة عامة ، وهي تعطي انطباعاً بأنها قد صيغت لتستخدم في أبحاث مستقبلية .

وهاكم ما يتعدّى نقد هذه الهفوات ليطال الروابط الأساسية التي نشعر أنها تتردد عند ثورنوالد دون عناء البحث عن أية حجة تثبتها . فالمجلد الثاني من Die Mens-chliche Gesellschaft يوفر بمفرده موضوعات لعدة أطروحات دكتوراه . فهو يفسر ، مثلاً ، موقع المرأة الرفيع إنطلاقاً من استقلاليتها الاقتصادية ، وهو يُبين أن لهذا الموقع بالغلبة الذكورية في إطار الحصول على المعاش وارتباطاً إيجابياً بسيادة الحسب الأمومي .

كما أنه ينظر أيضاً إلى زواجٌ السلفة من حيث ارتباطه الغالب بالقبائل التي لا تعرف « العشيرة » (التي تحدد بالزواج الخارجي) Clan وهكذا[39] فإننا لا نستطيع القبول بمثل هذه القضايا على قاعدة أي إستقراء مهما كان مكتملاً ، وذلك كونها لا تأخذ في الاعتبار الاحتمالات القريبة التي لا تنفك عن الأشياء .

نضعف ثورنولد يختلف إذن عن ضعف العديد من علماء الاتنولوجية الآخرين . إنه رجل فطن ، واسع العلم ، رجل أظهر كفاءاته كمعاين . إضافة الى أنه يجمع بين الخُبروالنظرية . غير أن عيبه يبقى في أنه عاجز عن جمع الوقائع في مزاج يتمحور حول اطروحته . فمثلاً عندما نرجع الى بحثه حول التطور السياسي نلحظ غزارة في الوقائع ولوحة معقولة ، غير أن الارتباط بين هذين العنصرين يبقى غائباً . وأخيراً فإن ثورنولد لا يستخدم معطياته التاريخية ليبرهن حصول تعاقب بين بعض الاحداث بصورة تتكرر في مناطق لا ترتبط بأية صلة . وهنا حيث الحجج على وجود الإرتباط المتبادل تبقى مزعومة ودون أي برهان تكمن أهم مكامن الضعف في فكر ثورنولد .

مراجع الفصل الثالث عشر

(1) Introduction à Ian Hogbin, Law and Order in Polynesia, XXXVIII, New York, 1934.

(2) Argonauts of the Western Pacific, Londres, 1922. Traduc. franç. Les Argonautes du Pacifique occidental. Gallimard. Crime and Custom in Savage Society, Londres, 1926. Trad. franç. «Le crime et la coutume...», in Trois essais sur la vie sociale des primitifs. Payot. PBP n° 109. The Sexual Life of Savages in Nothwestern Melanesia, New York, 1929. Traduc. franç. La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest et la Mélanésie. Payot, PBP n°156. Coral Gardens and their Magic, 2 vols., New York, 1935.

(3) Br. Malinowski, The Family among Australian Aborigines, Londres, 1913, Radcliffe-Brown, The Social Organisation of Australian Tribes, 103.

(4) Sex and Repression in Savage Society, 101 sq. Traduc. franç. La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives. Payot, PBP n° 95

(5) Cf. en particulier, Crime and Custom in Savage Society, 101 sq.

(6) Par exemple, introduction à Hogbin, op. cit., XXXIII sq.

(7) Argonauts of the Western Pacific, spécific, spéc. p.: 49- 104, 169- 194. Coral Gardens, 21, 41.

(8) «Mutterrechtliche Familie und Ödipus-Komplex; eine ethnologisch-psychoanalystiche Studie », Sonderabdruck aus Imago, X Band, Leipzig, Wien, Zürich, 1924. Aussi Sex and Repression, 135 sq.

(9) Par ex.: Argonauts, 509, 517. Introduction à Hogbin, op. cit., VII. Myth in Primitive Psychology, 34 sq., New York, 1926. Traduc. franç. «Le Mythe dans la psychologie primitive», in Trois essais... op. cit., Payot, PBP n 109. Coral Gardens, 457.

(10) Introduction à Hogbin, op. cit., XXXVII.

(11) «Culture», dans Encyclopedia of the Social Sciences, 4: 620- 645, 1931.

(12) Myth in Primitive Psychology, 18, 24, New York, 1926.

(13) Coral Gardens, 460. Argonauts, 105-145.

(14) Coral Gardens, 459.

(15) A. L. Kroeber, Handbook of the Indians of California, 1-99, 754-795, Washington, 1925. Cora Du Bois, «The Wealth Concept as an Integrative Factor in Tolowa-Tututni Culture», ALK, 49-65, 1936. A. H. Gayton, «Yokuts-Mono Chiefs ans Shamans», UC-PAAE 24: 361-420, 1930.

(16) Paul Kirchhoff, «Die Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas», ZE, 63:85-193, 1931.

(17) Introduction à Hogbin, LVIII. Sex and Repression, 139.

(18) Par ex. Franz Boas, «Tsimshian Mythology», BAE-R 31: 425 sq., 1916.

(19) R. Thurnwald, «Im Bismarckarchipel und auf den Salomoinseln, 1906-1909», ZE 98-147, 1910. Idem, «Ermittlungen über Eingeborenenrechte der Südsee», Z vgl R. 23: 309-364, 1910. Idem, Das Rechtsleben der Eingeborenen der deutschen Südseeinseln, seine geistigen u. wirtschaftilichen Grundlagen, Berlin, 1910.

(20) «Vorläufiger Bericht über Forschungen im Innern von Deutsch-Neu-Guinea in der Jahren 1913-1915», ZE 147-179, 1917.

(21) Die Gemeinde der Bánaro; ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte von Familie und Staat, Stuttgart, 1921.

(22) Psychologie der primitiven Menschen, in Gustav Kafka, Handbuch der vergleichenden Psychologie, 1: 147-320, München, 1922.

(23) Die menschliche Gesellschaft in ihren ethnosoziologischen Grndlagen, 5 vols, Berlin u. Leipzig, 1931-1935, surtout vol. I, Repräsentative Lebensbilder von Naturvölkern.

(24) Ibid., 1: 15 sq., 91-93, 1931; 2: 280, 1932; 4: 297, 315, 1935.

(25) Die Gemeinde der Bánaro, 176 sq.

(26) Die menschliche Gesellschaft, 1: 9 sq., 16 sq.; 4 sq., 236, 290 sq., 302 sq.

(27) Psychologie des primitiven Menschen, 174.

(28) Die menschliche Gesellschaft, 2: 105 sq., 4: 248.

(29) Ibid., 4: 266 sq., 288 sq. «Sozialpsychische Abläufe im Völkerleben», ALK 383 sq., 1936.

(30) Die menschliche Gesellschaft, 2: 34, 192, 246.

(31) Ibid., 4: 23 sq., 251 sq., 302 sq.

الفصل الرابع عشر

جردة وآفاق

من أبعد الأمور عن الحقيقة ان نتصوّر ان علماء الاتنولوجية منقسمون الى كتل متنابذة. فهنا نجد اختلافات مهمة في الرأي، ولكنها غالباً ما تنحصر من تلقاء ذاتها متحوّلة إلى خلاف حول الأهمية التي يتوجب إعطاؤها لواقعة معينة أو إلى سوء فهم ظاهر. وقد يحرص البعض على النقاش حيث يوجد انسجام كامل، وذلك خوفا من الوقوع في لعب دور النبي الذي يبشر في صحراء خالية. فيما ينتقد آخرون زملاءهم لا انطلاقاً من الافكار التي يعتقدن بها، بل لما يظنون انه من المفترض منطقياً ان يشكل قناعاتهم المضمرة.

ولكننا عندما نستعيد الوضعية التي سادت قبل جيلين نعي أهمية الخطوة الجماعية التي حققها علماء الاتنولوجية. فإننا لم نعد نجد الآن، من يقبل، مثلاً، بنظريات كلم Klemm حول البيئة. غير أن الخطر يتمثل الآن بالإتجاه المعاكس. وهاكم مثلاً ما يقوله عالم اتنولوجية بدأ علومه في مجال الجغرافية: «لا يمكننا اعتبار توزيع التمايزات الاقتصادية في العالم أو تطورها أو أهميتها النسبية لدى الشعوب المخصوصة مجرد وظائف للشروط الفيزيائية والموارد الطبيعية. فبين البيئة الفيزيائية والنشاط الانساني نجد دائماً توسطات، أي مجموعة من الاهداف والقيم المحددة ومزاجاً من المعارف والمعتقدات: أي اننا نجد، وبتعبير آخر، نموذجاً ثقافياً»[1].

وكذلك، مهما بلغ الاختلاف في المواهب الفطرية بين مختلف الاجناس، يجمع الباحثون الذين يتمتعون بشيء من الجدية على اعتبارها بمثابة تمايزات طبيعية غير مهمة نسبياً. وبالتأكيد، اننا لن نجد في أيامنا هذه، من يفسر تكاثر الفرق السرية (الباطنية) في افريقيا أو غيابها في سيبريا على أساس الاختلافات الذهنية الوراثية بين السود والسيبريين. أما نظرية ليفي - برول التي تدفع باتجاه مثل هذا التفسير، فقد

جرى تفحّصها ورفضها من قبل علماء من مختلف المدارس ، كما دفعت بثورنولد وبواس ودرايبرغ Briberg وسبير Spier الى إجراء معاينـات بالغـة التنوع . وانها ، بعبـارة لسيليغمان Seligman « تتعارض مع تجربة الباحثين الحقليين الذين يعتبرون رغم أي شيء المرجع الاصلح للبت بهذا الأمر »[2] . وفي الوقت نفسه أصبحت قدرة المحددات اللاعقلانية ، التي كان تارد وبواس وليفي ـ برول أبطالها ، جزءاً لا ينفك عن التعليم الحديث .

وباختصار فقد جرى التخلص من أربعة أخطاء تبسيطية : التفسير الجغرافي على أساس البيئة ، العنصرية ، مفهوم الدولة البدائية ما قبل العقلانية ، ومقولة الذهنية البدائية . وإذا ما التفتنا الآن الى مسألة « العلاقات التاريخية » التي توضع في مقابل « التطور المستقل » ، وهي مسألة تثير الكثير من الجدل ، فإننا نجد أن تقدماً هاماً قد تحقق باتجاه بلورة هذه القضية منذ باستيان .

واننا نجد الآن عامة نوعاً من الاجماع على أن « قانون التوارث » الذي قدمه باستيان لا يصلح من حيث أنه قانون غير محدد لتفسير صدف أو تطابقات معيّنة مخصوصة . وفي حين أنه لم يسبق لأحد أن أنكر وجود الانتشار من جميع حيثياته ، نجد الآن أنه قد ترسخ بعد أن ثبتت أهميته وأصبح فوق أي جدل . حتى أن انتماء الأخصائيين الى هذا المبدأ بات إضافة الى طبيعة الضمانات المنهجية التي تقيهم من الخطأ من أهم المعايير التي تستخدم للتمييز فيما بينهم . وقد رأينا أيضاً كيف أن عالماً وظائفياً كمالينوفسكي يتصف بعدائه المكشوف للتاريخ قد يصبح أحياناً مؤرخاً رغماً عنه .

ومن ناحية أخرى ليس هناك تنافر محتوم بين الوظائفية والاتجاه الفردي . فالباحث غير الملتزم عقائدياً يُغير تفكيره وفقاً لطبيعة المشكلة . فسبير Spier الذي حرص في فترة ما على تبيان توزّع عناصر معزولة ، شدّد بقوة على أن المقارنات القائمة على اللوائح الناتجة عنها تبقى غير مناسبة ، إضافة إلى أن نوردنسكيولد Nordenskiöld الذي تؤرق رسومه البيانية الوظائفيين ، يرسم اللوحة الأدق حول فجور الخمرة عند البدائيين وألعاب المراهقين . فهكذا تجري الامور كما يجب ، وإلى هذا يشير بارسون Parsons عندما يقول « الحكمة في علم الاتنولوجيا تقضي كما في الحياة ان تتوفر أكثر من طريقة »[3] .

والتناسق يتعدى موضوعات المقاربة العامة ليطال حقل التفسيرات المخصوصة . ففي خلال نصف قرن تمّ توضيح عدد من المسائل بصورة نهائية . فلا يوجد من يدافع الآن عن نظرية المراحل الثلاث في التقدم الاقتصادي . فيما لم ينقض أحد تمييز هان بين زراعة المحراث وزراعة الشاتول . إضافة الى أنه بالنسبة لرادكليف براون ،

مالينوفسكي ، شميت ، ثورنوالد ، سيليغمان وكل المتخصصين بالدراسات الاميركية Americanistes لم تعد المشاعية الجنسية توجد في أي مكان وهي تبقى افتراضاً لم يبرهن في الماضي . ولقد تخلّ سوانتون ، شميت رادكليف ـ براون ومالينوفسكي كي لا تسمي إلا البعض ، نهائياً عن فكرة الملكية العشائرية التي قال بها دوركهايم ، كما أقروا بالعائلة كوحدة اجتماعية أساسية . وحتى في مادة علم الأديان المقارن ،تجد التقاء واسعاً أقله على القبول بوجود مفهوم « الإله الكبير » في المستويات البدائية : فما كان مثلاً ممتنعاً تصوره بالنسبة لتايلور يقبله اليوم دون تردد أخصائيو أميركا Américanistes مثل رادين Radin وكوبر Cooper وأخصائيو افريقيا Africanistes مثل بومانّ Baumann(*) .

بالتأكيد لا يمكننا أن ننفي وجود خلافات هامة حول بعض المسائل المخصوصة . غير أن مثل هذا التعدد في الآراء لا بد أن يوضع في موضعه الصحيح . فها هنا شيء لا مفر منه ومرغوب به في فرع معرفي حي وفي قمة ازدهاره . غير أن هذا التنوع قد يكون من الموهومات التي يفتعلها بعض مدعي النبوة الذين يضفون الابهام على المسائل انطلاقاً من تمييزهم الميلودرامي بين أصحاب الحق وأصحاب الباطل .

وقد رأينا في المقدمة أن ظهور اتنولوجية دقيقة لم يكن ممكناً قبل الاكتشافات الجغرافية التي مهدت الطريق على الاقل لاستكشاف اولي « لتنويعة » التمايزات الاجتماعية .

لقد إتجهت عملية اكتشاف الماضي ، منذ فترة ، الى الدراسات العامة المعمّقة . فبغض النظر عن الامكانيات العملية علينا أن نهدف نظرياً الى معرفة جميع الثقافات بدرجة متساوية من الإتقان . وتتفاوت جدية دراسة موضوع مخصوص على مستوى محدد ، بحسب الظروف ، أي ان حال الاتنوغرافي هنا تشبه حال الفيزيائي الذي عليه أن يحدد عدد الكسور التي يتوجب عليه أن يلحظها في حساباته . ويكفي في بعض الحالات أن نصف منزلاً ما بأنه دائري . إلا أن تحليلاً دقيقاً يكشف أن ما نصفه في ساموا Samoa على هذا النحو ليس أبداً بُنية دائرية ،بل بيتاً مستطيلاً حيث أن مركزه له شكل المقصورة المزودة بسور من كل جانب . وهكذا يتضح بالتالي أن جميع الاستنتاجات المبنية على أساس دائرية المنازل في ساموا هي خاطئة(5). ويجب أن الا نعتبر الخصائص التقنية أو التأصيلية التنسيبية généalogique التي تلحظ بإسهاب في الدراسات المفردة الحديثة كترهات لا قيمة لها بمجرد أن تكون منفرة ، إذ قد تكون مرتكزاً لصياغة اشكاليات جديدة تسهم في تحديد الظاهرة التي نعاينها . فأن تكون قطع قماش من البيرو من قماشة واحدة في الأصل قد يبدو تفصيلاً لا فائدة منه ، غير أنه بالغ الاهمية لتعيين موضع هذه الاقمشة بالنسبة لاقمشة العالم بأثره تعييناً دقيقاً . ووحدها

الحيثيات التقنية التي يقدمها خبيرٌ بالنسيج يمكنها أن تفيدنا بهذا الأمر .

لا يعي علماء الاتنولوجية دائماً وبما فيه الكفاية ما تقدمه التقنيات والمفاهيم الغريبة عن اختصاصهم والحال انه لا ينتقص أحدٌ من شأنهم في حال استخدامهم لها . إذ ليس من حدود صارمة ومطلقة بين الثقافة وما تبقى من مراتب الواقع . فلإنجاز أعمال دقيقة قد تبدو الوقائع الخاصة بعلم الحيوان والنبات والنفس والتاريخ أكثر أهمية من جوانب أخرى من الواقع . يمكننا أن نعرف أن الانحراف الرهاقي ليس فطرياً ؟ فقط بأن يؤكد لنا عالم النفس عدم وجود أي غريزة من هذا النوع ، أو كيف استطاع ريفت Rivet تبيان وجود البرونز المكسيكي وعلاقته بأعمال العِدانة في البيرو ؟ كيف استطاع نوردنسكيولد Nordenskiöld ان يؤكد فعالية الأدوات الكولومبية المصنوعة من مزيج من الذهب والفضة والنحاس ؟ فقط من خلال اللجوء الى الخدمات التي يقدمها الخبير بالمعادن . ولا يمكننا تقدير درجة استغلال شعب ما لثرواته الطبيعية ، دون معرفتنا بالخصائص النباتية والحيوانية والطوبوغرافية أي دون الاستعانة بعلوم الطبيعيات والجغرافية . كما لا يمكننا أيضاً إثبات موضوع بهذا القدر من التجريد النظري الذي يميّز أطروحة ليفي - برول إلا استناداً الى علم الايكولوجية (علم البيئة) - وربما كان هذا سرُّ تطور علم الاتنوزولوجية - اثنيات - علم الحيوان واتنوباتانيك أو اثنيات - علم النبات[7] .

وكذلك تتبدل الظواهر الثقافية بتبدل الازمان . واننا لن نتمكن ، كما تُبيّنه أعمال رادكليف - براون Radcliffe-Brown المتأخرة ، من أن ندرك تطور هذه الظواهر دون معرفة العلاقات التعاقبية . لقد أشرنا الى الثورة الثقافية، الى هذا القبس من النور الذي انبثق فجأة من اكتشافات بوشي دي برت Boucher de Perthes . ولكن من أين أتت هذه الوجهة الجديدة ؟ بالتأكيد من تقنية علم الطبقات الجيولوجية التي يستخدمها علماء الجيولوجية . هذه الطريقة التي كانت تبدو غريبة عن الاتنولوجية قد طبقت باستمرار وكانت تعطي أبداً نتائج باهرة . ولقد أسهمت على أيدي « كيدّر » Kidder ونيلسون Nelson بتحويل ركام من الوقائع المبهمة ، حول جنوب - غرب الولايات المتحدة ، الى نسق منتظم .

وعلينا أن لا ننسى أيضاً أن التطور العظيم الذي عرفته دراسة هذه المنطقة لاحقاً يعود الى اهتمام فلكي معيّن بعلم المناخات . فلقد اكتشف دوغلس A.E.Douglas من خلال دراسته لنموحلقات الأشجار في المناخات الناشفة والرطبة « ان اشكال الحلقات المحددة كانت تشير الى حقب محددة من السنين . وقد أعد هكذا نسقاً تمكن من خلاله تعيين السنة حيث قطع غصن ما من شجرة حيّة . واستطاع انطلاقاً من أشجار تعرف

تواريخ قطعها اعداد لوحة بنهاذج حلقات لاشجار ترجع تقريباً الى عام 700 بعد الميلاد » .

وقد وفّرت هذه الوسيلة التي تكشف عمر الاشجار الحية مقياساً لعلم الآثار : يقوم الباحث بمقارنة حلقات الجزوع المكتشفة في أماكن الآثارات مع رسوم دوغلس التخطيطية فيحدد عام قطعها . ورغم أن الخشب لم يستخدم بالضرورة فوراً بعد قطع الشجرة وانه استخدم تكراراً فإن هذه الانحرافات البسيطة يمكن تصحيحها وهي لا تحول أبداً دون الدقة في تعيين تواريخ تشييد الابنية[8] .

لم يكن بإمكان دراسة الادب البدائي دراسة ذات معنى إلا منذ ان اعتمد علماء الاتنولوجية التقنيات الصوتية Phonétique لتسجيل قصص وقصائد الشعوب التي لا تعرف الكتابة بعد أن كانت تنقل شفهياً . وقد سمح هذا الاقتباس بأعمال جيدة جداً مثل الدراسات التي قام بها تالبيتزر Thabitzer حول معارف الاسكيمو ومجامع الغناء عند البويلو التي أعدها بانزل Bunzel كما شهد علم الموسيقى المقارن ، الذي أعاقته حتى الآن التقنيات الشديدة البدائية ، ازدهاراً جديداً مع التسجيل الفونوغرافي وهو ربما ساهم فعلياً بحل إشكالات مركزية في الإتنولوجية[9] .

تستند الاتنولوجية إذن الى العلوم الشقيقة وتستفيد من التقدم الذي أحرزته . وهي لم تعد أيضاً ، تعبر عن استقلاليتها بهذا الزهو الذي كانت أحياناً تخفي وراءه مركبات نقصها . فهي لم تعد تخشى بعد الآن أن يستوعبها فرع علمي « أشد اصالة » منها ، وذلك لأنه لم يعد أحدٌ يشك بواقعية التراث الاجتماعي بوصفه بعداً مخصوصاً من أبعاد الوجود . غير أننا ما نزال بحاجة الى تعيين أدق لكيفية ترابط الظواهر الثقافية فيما بينها . فلندقق إذن ، الآن بالعلاقات التي تربط بين الاتنولوجية والجغرافية وعلم النفس ، ذلك أن هذه العلوم لا تتعرض للحضارة بصورة عابرة بل بإصرار وثبات . فمهما كانت درجة تأقلم شعب ما مع محيطه يبقى الحل الذي يعطيه لمسألة المحيط والبيئة شرطاً ضرورياً لاستمرار هذا الشعب ، وهو يشكل بالتالي حيثية محدّدة لأية ثقافة ندرسها . أما العامل النفسي الذي لا ينفك عن مزاج أية حضارة أو عن أي موضوع يتعلق بها يبقى ذا أثر أعمق من تلك الابعاد التي أشرنا إليها . ذلك ان المنتجات الحرفية في مجموعة متحفية ما تختلف كما أشار بواس Boas عن الاشياء الجامدة التي نجدها في مشغل عِدانة كونها ترمز دائماً الى الموروث الاجتماعي الذي يتشكل من تأثيرات معنوية متلازمة .

الجغرافية

توفر الجغرافية للباحث في ميدان الثقافة الى جانب التقنية بعض النتائج الناجزة . فالوقائع التي يدرسها هذا الباحث تتغير في المكان . لذلك تبقى من مهامه البديهية الملحة تقدير الروابط المكانية بين هذه الوقائع . ورغم أن المقاربة التوزيعية لا تحل جميع الإشكالات ، تظل بمثابة الخطوة الاولى في عملية الفهم . وغالباً ما يسخر البعض من هذه الطريقة التي لا يضاهيها شيء . إذ بغياب المعلومات الدقيقة حول الإنتشار نظل عاجزين عن تقدير أية نتيجة . فإذا كان الصفر مثلاً ملكية مشتركة بين المايا والاستراليين فإن حضوره قد يحمل دلالة مختلفة تماماً . كما أنه لا يمكننا اعتبار الانشعاب الى نصفين بمثابة طور عام من التطور الاجتماعي عندما يشكل غيابه عن افريقيا دلالة مبينة . وعندما تتطابق مساحة انتشار خاصة ما بانتظام مع انتشار خاصة أخرى نستطيع أن نخمّن وجود رابط هام بين الخاصتين .

ومن جهة أخرى قد يُوحي توزّع / انتشار ما إشكالات تاريخية من كل نوع . فالجدول الجغرافي للملاحم الاسطورية في حدود منطقة متواصلة ، هو الذي سمح لبواس Boas بأن يسند انتشار القصص الى برهان ناجز . أما المصادفات المتناوبة فهي أيضاً تثير بدورها مسائل من نوع آخر . فلعبة الهوكي الخاصة بهنود « السهول » تعود لتظهر في غران شاكو Gran Chaco غير أنها لا توجد في المنطقة الوسطى . ويشير نوردنسكيود Nordenskiöd في ملاحظة تبدو معقولة ، الى أن اللعبة التي كانت مشتركة بين جماعات من الأوّلين انفصلت بعد أن كانت متقاربة في مرحلة سابقة . فقصص الأخوين الخيِّر، والشرير اللذين نشرا الموت والعمل في العالم هي التي تظهر في كاليفورنيا وأرض النار Terre de Feu فيما تبقى قصص التوأم التي تظهر في مناطق مثل الداخل البرازيلي مختلفة تماماً . فهكذا لا الوحدة النفسية ولا الوحدة الاميركية الكبرى تبرران الوقائع التي تفسر هنا بسهولة (تفسيراً صادقاً أم كاذباً) على أساس علاقات قديمة(15) .

طبيعي أن الخرائطية هي وسيلة ميكانيكية وليست دليلاً مطلقاً . وإذا رسمنا التوزيعات المختلفة مع جهلنا للوقائع الحيوية فإن اشكالات زائفة ستبرز حكماً . فأن نتصور ان السلال ذات الحلقات لا توجد في أميركا الجنوبية خارج « أرض النار » Terre de Feu شيء ، وشيء آخر ان نكتشف وجودها في باناما وكولومبيا والبرازيل والبيرو وساحل الشيلي .

إضافة الى أن غياب المجرفة عن مجمل أنحاء أميركا الجنوبية ، قد يكون عظيم الفائدة لو ان استخدام شعب الكيشووا Quichuas لها في الماضي والحاضر ، لا يلغي ما أثير حولها من اشكاليات .

لا بد لرسام الخرائط إذا اتصف بالضمير المهني من أن يتنبّه الى التفاوت الزمني بين مصادره . لقد وجد وردنسكيود ان الرماة الأوّلين عند أهل الأمازون العليا قد استبدلوا بالسبطانات Sarbacane من هنا بمجرد أن طرح السؤال حول سبب هذا التغير عرفنا ان هذا يعود الى العلاقات الجديدة التي سمحت بالحصول على الكورار : فبدون هذا السم تبقى قذائف السبطانات بدون أي فعالية حربية . ومن المهم تحديد هذه العناوين كي ترتبط كل دلالة بمفهوم واحد .

وفي هذا الاطار لا تبدو طريقة نوردنسكيود التي تعتبر محترمة إجمالاً لما تعتمده من تحليل تركيبي ذي شمولية مكانية وزمانية ، دائماً مقنعة . ففيها تعتبر لعبة الهوكي ، وبعيداً عن أي تأويل ميزة محددة ، لا ينسحب هذا اليقين نفسه على عنوان « مضارب من جلد الحيوان » ، ذلك أننا حين نقر بأن اشكال هذه المضارب مختلفة تماماً عن المضارب التيبي Tipi في أميركا الشمالية تنتفي المصلحة التي قد تبرر استخدام عنوان مشترك[11] .

غير أن مثل هذه الهفوات من قبل أولئك الذين يدرسون الانتشار لا تبرر الانتقادات ضد ما يبذلون من جهود . فالابحاث حول الظواهر « المتكررة » تبقى عندما ترتكز الى تصنيف متين على الصعيد المفهومي ، والى التوزيع الجغرافي الشامل لخصائص وتبدلاتها القابلة للبرهان ، مشروعة بقدر ما هي المقاربة « الشمولية » .

الانتولوجية ليست ، مرة أخرى ، وببساطة ، علم الحضارات بل علم الحضارة - أو علم العمران - في كل جزء من المعمورة ينتمي الى الارث الاجتماعي العائد لكافة المجموعات البشرية . وإذا كانت الطريقة الخرائطية تقود بصورة خفية الى أسئلة فإن الأخذ بالاعتبار الشروط الفيزيائية التي يواجهها اجتماع معيّن لا ينفك عن أي فهم واضح للحضارة . وليس المقصود هنا أبداً أن نعتبر الحضارة بمثابة استجابة آلية للبيئة علماً بأن هذه النظرة الخاطئة قد تم تجاوزها منذ زمن بعيد .

فما يلزمنا هنا هو ، مجدداً ، استبعاد الاشكالات المزيّفة . فبعض الخصائص يزول ببساطة كما بيّنه نوردنسكيود بشكل رائع ، بفعل البيئة : في جنوب سانتا كروز في بوليفيا اختفت الثياب الصدفية والصيد بالعقاقير لغياب أنواع الأشجار والنباتات المخدّرة الملائمة ، ومع غياب الانهار الصالحة تغيب السفن ، كما يغيب فن صقل الحجارة مع الفقدان الكامل للمواد الأولية[72] ، وإن مناقشة العديد من المشاكل تبقى دون جدوى ، إذا لم نلجأ الى الأساليب الجغرافية . نحن نعلم ان للزراعة مكانة كبرى في تاريخ البشرية ، غير ان مسألة أصلها وتطورها تتضمن موضوعات لا يمكن لأي

انتولوجي أن يعالجها دون اللجوء الى مبادىء تأتي حصراً من الموروث الاجتماعي . وفي هذا السياق ونظراً للنمطية الواحدة التي كانت تحكم معدات المزارعين الأولين طرحت مشكلة صلاحية الأراضي أو الأراضي التي يمكن استصلاحها في ظل محدودية المعدات .

لقد استوطن الناس في شمال المكسيك بصورة رئيسية في السهول الطمّية والاراضي الجبلية القاسية وليس في الاراضي الصلصالية الخصبة وسهول الغضار الصلصالي التي تستحيل فلاحتها بواسطة الشاتول البدائي أو معاول من العظم أو الحجر . ولم يعتمد سكان كاليفورنيا الاصليون أسلوب زراعة سكان كولورادو وذلك ، بسبب تربتهم إضافة الى أن المطر في هذه المناطق لم يكن يتناسب مع زراعتهم . « كان لا بد لساحل الباسيفيك في الولايات المتحدة ذي المناخ المتوسطي من أن ينتظر ادخال الحبوب الآتية من أوروبا المتوسطية » . ذلك أن الذرة تنبت في الأراضي الحارة الرطبة خلال أشهرها الأولى وليس في الأراضي الجافة كما ظن بعض علماء الانتولوجية .

وبخاصة يعتقد سوير Sauer انه علينا أن نبحث عن الزراعة الاولى في الغابات وليس في الأراضي العشبية التي لا تخلو من معوقات لا تستطيع الزراعة البدائية تجاوزها[13] .

ولقد بيّن المستقصون المختصون بشعوب القطب الشمالي بأمانة أحوال البيئة لا لأنها تحدد هذه الثقافات (وهي تنفرد هنا بالتحديد أكثر من أي مكان آخر) بل لأنها تشكل عوائق ذات أهمية حاسمة . فالحياة الاسكيمو هي لعبة أخذٍ ورد ، لعبة مستمرة بين العوامل الجغرافية والعوامل الثقافية ، فلقد استعاض سكان جزيرة سوتهامبتون عن حجر الصابون الذي ينقصهم لمصابيحهم بشرائح كلسية تلصق بصعوبة ولكنها تتماشى تماماً مع الشكل التقليدي .

كما أن الزلاجات البالغة الطول عند بعض قبائل الاسكيمو ، وكذلك استبدال العظم بالخشب وأهمية العلاقات التجارية بين القبائل ، كل هذه الخصائص والكثير غيرها ترتبط مباشرة بالظروف والاوضاع المحلية . ولن تصل دراسة أصول الاقتصاد الاسكيمو التاريخية التي تظل غامضة وموضوع جدال وكذلك علاقتها بالهنود ، الى نظرية صلبة دون الاعتماد على معطيات كاملة حول البيئة .

ولقد أظهر بيركت ـ سميث Birket-Smith وسبيك Speck وآخرون التقابل بين هنود ما دون القطب الشمالي Subarctique الذين يعشون من أراضيهم الحرجية وأهل الساحل من الاسكيمو الذين لا يحتاجون اللجوء الى الغابة . وسبق لـ «هات» Hatt أن أشار الى الانقلاب الذي أحدثه حذاء الثلج الذي سمح للهنود ، الصيد بحرية وسط

كندا الداخلية بعد أن كانوا مضطرين للبقاء على ضفاف البحيرات والانهر لصيد الاسماك .

وهكذا انفتحت نافذة رائعة على الماضي السحيق تطل على ثقافة تحت قطبية ظلت لزمن دون غير منشعبة indifférencié ثم أخذت فيها بعد اتجاهين متقابلين : اعتماد أحذية الثلج التي دفعت هنود الشمال في سياق تطوري معين ، والصيد على الجليد التي أدى الى تكون الاقتصاد المخصوص بالاسكيمو[14] . ولكل من هذه المفاهيم قواعد وأسس جغرافية .

وكذلك تبقى الحضارة السيبرية غير مفهومة إن لم نتعرف بشكل صحيح على الحضارات الطبيعية . لماذا يختلف نمط العمران بين أميركا وآسيا في مرتبة واحدة من العلو عن سطح البحر ؟ لأن الشاطىء الآسيوي يختلف كما يفسر لنا بوغوراس Bogoras عن الشاطىء الاميركي : فعدا الشمال الشرقي يبقى المحيط من حيث قلة عمقه ، وحركة مده وجزره ، غير مؤاتٍ للسُكنى . وكيف يمكننا فهم توزّع الناس ونشاطاتهم في سيبيريا الشمالية دون أن نعرف أنّ شبكة الانهر تحول دون السير على اليابسة ولكنها تسمح للمسافرين ، بالبواخر ، الانتقال من مجموعة انهر الى أخرى ؟ وكذلك نرسم وجهة خاطئة تماماً إذا لم نعِ الوفرة الفائضة من الحيوانات المستهلكة والسهولة المذهلة التي يصطاد بها السمك[15] .

يمكننا أن نتفهّم الانحراف الجغرافي في التفسير انطلاقاً من الفترة التاريخية التي ظهر خلالها ، غير أن هذا الإنحراف يبقى مع ذلك غير مبرر . ولا يوجد اليوم أي عالم اتنولوجية يستمر اليوم في الاعتقاد بأن الحضارة هي ردة فعل الانسان الآلية على بيئته الفيزيائية ، وهو التفسير الذي لم يِنِ راتزل نفسه عن رفضه .

كلنا يقبل بالـ «Tertium quid» الذي يصفه فورد Forde ، وكلنا يعلم أن « البيئوية » المطلقة تؤدي الى القول بإنسانية ذات عقلانية طاغية وهو ما أجمع العلماء على رفضه . غير أنه وحتى بعد كل هذه التنازلات ، يبقى أمر هام ، وهو أن الاجتماعات قد وجدت حلولاً لمشاكل عملية . وأكثر من ذلك فإن التكيّف على شروط الحياة هو ثمرة الفكر الانساني الرفيع . إذن فكل ما يساهم بمعرفتنا بالشروط الطبيعية يعمق معرفتنا بجوهر الحضارة . « إن الجغرافية الانسانية يقول ، فورد ، تتطلب معرفة بالشأن الإنساني والجغرافي معاً »[16] . انه على حق ولكنه يتوجه الى علماء الجغرافية . أما من يدرس الثقافة فلا بد له من أن يعتمد الصيغة المعكوسة .

علم النفس

لسنا معنيين في هذا الاطار ، لا بنفسية رجل الشارع ولا بتخمينات وتأويلات

التفلسف بين الجدران . « علم النفس » مصطلح يدل على النتائج ، وإن في حالتها الجنينية ، والمفاهيم المتعلقة بفرع مختص بالوضعيات الفطرية وسلوك البشر . ولأن علم نفس يختص تحديداً ومبدئياً بما هو خارج الثقافي لا بد من أن يلتقي مع الاتنولوجية على نفس محاور الاهتمام . فما من أحد يعلم بالحدس ما يدخل وما لا يدخل في متن الطبيعة الانسانية الأصلية . ذلك أن أحكام الناس غالباً ما تشوّهها تجاربهم المخصوصة ، إن الوقائع الايجابية التي يؤكدها علم معيّن قد تكون عاملا يسهم بتصويب علم آخر كما تسهم أيضاً في رسم حدود ميدان كل منها .

لقد مالت الابحاث إجمالاً الى تقليص مناص علم النفس بصورة واضحة . فليس امراً بديهياً أن نشير باصبعنا ، وذلك لأن البوابلو وهنود البحيرة Bassin والسهول Plaines يشيرون عادةً بشفاههم .

وتوحي المعاينات في افريقيا واوقيانيا « أن الطفل البدائي لا يترك بمفرده إلا نادراً حتى في مرحلة الزحف أو « الحبي » من عمره ، بل انه يمضي معظم وقته محمولاً على وَرك امه . إلا أن العلاقات مع هنود اميركا تحد من هذا التعميم وتُبينّ أن لهذا التصرف طابع العرف والعادة . وقد اعتقد تايلور ، على الرغم من إقراره بأن المصافحة والمعانقة هما بعيدتان عن ان تكونا من التصرفات الإنسانية الطبيعية ، بوجود لغة إشارة إيمائية « هي واحدة من حيث الجوهر ومتماثلة في كل زمان ومكان » غير أن إشارات أهل « كونيلاند » Queenslandais و« السيو » Sioux لا تُسند أبداً بمثل هذه الوحدة النفسية .

وأيضاً فإن البدائي الاميركي يحمل سكينه خنجره موجهاً حده الى جسمه فيما يحمله جماعات متجاورة من الجنس نفسه اختلافات واضحة في مجال السلوك اليومي : ينقل البوابلو ، مثلاً ، حملهم على رأسهم فيما لا يقوم الهافاسوبي Havasupai بذلك أبداً . أضف إلى ذلك ، أن معظم سكان أميركا الاصليين يصنعون أدواتهم من الحجر ، ويشذّبونها فيما لا تحدث القبائل الساحلية في الشمال الغربي الا بعض الحزّات في الأداوات التي تقوم بصقلها ..

وقد يتبدل التعبير الانفعالي أيضاً بقدر ما تتبدل العادات التي تحكم حركة الجسم . فالزنجي في سهول اميركا الشمالية لا يشير الى الهزائم بل الى الانتصارات . كما أن البكاء لا يدل في العديد من القبائل على الحزن بل يعتبر واجباً شعائرياً ، وهكذا . . ولعل بواس يلخص في هذا المجال الكثير من الملاحظات عندما يوضح أن مرونة الجهاز الإنساني تجعله يتبع الانموذج الثقافي الذي يتماثل به[17] .

تبدو هذه الاستنتاجات للوهلة الاولى وكأنها تجعل من التعاون بين علم النفس والاتنولوجية مسألة أحادية الاتجاه . الناس جميعهم يعيشون في المجتمع ، وإذا كان هذا المجتمع يصبغ بشدة فهمهم للسلوك ، يفترض أن يأتي الايضاح كله من جانب الثقافة دون أي شيء آخر . هكذا يؤكد ويسلر Wissler ان الاختلاف في عادات التصرف ليس سبب الاختلافات القبلية في مجال السلالة : « إن للتمايز الثقافي والتمايز النفسي مدارين مستقلين نسبياً ، وذلك لأن الأول لا يفسر الا ضمن المعادلة التاريخية[18] .

ولكن حتى وإن سلمنا كلياً بمثل هذا الرأي فإنه لن يثبت أبداً عدم فعالية علم النفس فيما يختص بميداننا ، فإذا كان التراتب الهرمي بين العلوم لا يُعبّر تعبيراً دقيقاً عن علاقاتها فلن تستقيم الامور بمجرد أن نقلب الهرم كما أننا لن نتقدم أبداً من خلال تعلقنا بمرتبة واحدة من مراتبه . والواقع أن هذه المماثلة تبقى زائفة في الحالة التي تتعرض لها هنا . إذ العلاقات السائدة في كل من هذين العلمين تبقى من طبيعة مختلفة تماماً . لو أن الاواليات الذهنية تختصر المعطى الثقافي لما كانت الاتنولوجية لتنشأ ـ كما أن البيولوجيا لم تكن لتبصر النور لو أن الأجسام تنمو وتتكاثر بفعل سُنن الجاذبية والتفاعل الكيميائي فقط .

وبعد أن ترسخت كينونة موضوعنا ، لن يكون الاعلان عن استقلاليتها إلا بمثابة الوقوع في الدور ، إذ أن موقفنا من علم النفس لا يختلف عن موقفنا من الجغرافية وهو أنه لا يمكننا أن نفسر على أساسها كل ما يعرض لنا من ظواهر كما أنه لا يمكننا أن نعطي لهذه الظواهر تفسيراً كاملاً بدونها .

في المقام الأول يستبعد علم النفس إذن ، وهو ينهج نهجاً مختلفاً ، التأويلات التي تسحر الاتنولوجي غير المتنبّه . هل يعود الزواج الخارجي مثلاً الى مجرد شعور فطري بالرهاق ؟ يُبيّن النقد الحديث الذي يتناول مفهوم الغريزة خطأ هذه النظرية ويعيد الاشكالية الى إطارها الثقافي المخصوص . ومن جهة أخرى يطال مفهوم التعبيرات الذهنية من خلال الاستقراء في اشكالات دائمة أبدية مثل الجدل حول الإنتشار . كيف تشكلت ابداعات الاسطورية ؟

إن الأحلام تشبه الاساطير ويحتمل بالتالي أن تكون مصدراً لها . أما اعتبارها جزءاً من الفولكلور فلا يقدم تفسيراً ناجزاً لحقيقتها . ولكن محتواها يتردد في أصقاع متباعدة مع تأويلات متشابهة ، غير أنه يفترض أن تحول شروط إعادة انتاجها دون انتشارها من قبيلة الى أخرى . فمثل هذا الانتشار يدعّم إذن فرضية وجود أصل مستقل[19] . دون أن يقود هذا من جديد الى السقوط في الاعتقاد « بسنّة وراثية »

غائمة : إن الأفكار المخصوصة بالأساطير ترتبط بتعبيرات ذهنية مخصوصة أو بالمقدمات التي تستند اليها . وطبيعي أن نحتاج الى المزيد من المعلومات حول احلام البدائيين لنعمّق معارفنا .

غير أن أية محاولة للوصول الى تفسير شامل تفشل عندما تنتقل من التشابه والاتحاد الى الاختلاف والكثرة ، ويمكننا ، هنا أيضاً ، أن نتصور أن علم النفس يسدي خدمة عندما يعيد التمايزات بين الجماعات الى طبيعة الانسان الأصلية بما هي طبيعة محددة تماماً . والواقع أنّ جميع الاختلافات بين المواهب الطبيعية الممكنة لا تتناسب مع اختلافات ثقافية معيّنة . ولكن هذا الحكم يختلف كلياً عن الحكم بتماثل الأجناس . واليكم هذه الحكمة التي يستخلصها توماس Thomas بهذا الصدد : « علينا أن نشير . . . . الى عدم توفر دليل على أن الكيفيات الذهنية هي نفسها تماماً عند مختلف الاجناس والشعوب والى أن الأناسيين لا يؤكدون شيئاً من هذا القبيل . ومن غير المستبعد وجود اختلافات في توزع بعض القدرات والمواهب المخصوصة للرياضيات أو الموسيقى . . . »[20] . وهنا تكمن الصعوبة . إذ أن هذه الاختلافات لا تفسر ، حتى في حال تضافرها ، إلا جزءاً صغيراً من الثقافة ، غير أنها تعتبر في حال وجودها كأسباب فعلية .

إن اكتشافات بعثة كامبريدج في مضيق توريز توحي ، على الرغم من ضعف مصداقيتها ، بأن درجة تحمل الالم هي أعلى عند البابو Papous منها عند القوقاز (ما سوف يتم التحقق منه فيما بعد عند الفيدا Vedda) . وتساعد مثل هذه الاستنتاجات عندما ترسّخ على تفسير ليس فقط ما يمارسه العديد من الاجتماعات البدائية من تعذيب (كالبتر والجدع) على المنتمين اليها بل أيضاً نشأة مثل هذه التشويهات واستمرارها فيما بعد . وعلى الرغم من أن الموسيقى المحلية الافريقية قد تكون الى حد بعيد وبخلاف الموسيقى المحلية الاميركية ، نتاج استعارات من مصر والهند ، فلا يمكننا أن نستبعد مسبقاً وجوداً أقوى لاحساس فني فطري . وقد نقبل بكل المآخذ على أولئك الذين يتذوقون هذه الموسيقى بحماس مفرط . وإذا أردنا أن نحدد الاستعدادات الفطرية علينا ألا نأخذ البيئة بالإعتبار ، إذ قد يكون للعوامل العاطفية على الأقل ما للعوامل الذهنية من قوة .

ولكن حتى بعد أن نقبل بهذا الأمر أو بعد أن نشدد عليه لا يمكننا ان نستبعد إمكانية وجود تمايزات عرقية ، مع ما تحمله من نتائج على مستوى الاختلاف الثقافي . ويبقى علم النفس العلم الوحيد الذي يمكنه الخوض في هذه المسألة ، كما تبقى النتائج المحكمة التي يصل اليها مهمة سواء توصلت إلى إثبات الملكات العنصرية أو إلى

نفيها . أما في الحالة الاولى فنحصل على تفسير ممكن للاختلافات الواقعية بينها في الحالة الثانية فنرغم من جديد على اعتبار الصدفة التاريخية كمحدد وحيد .

من الممكن للطبيعة الاصلية ان تتبدل من فرد الى آخر كما تتبدل من جنس الى جنس ، وها هنا مجال يفتحه علم النفس ليسهم مساهمة ايجابية لا تُثمّن . لقد احدث مفهوم غالتون Galton حول المتغير الوراثي الفردي ، الذي اعتمده بواس وآخرون ، ثورة معرفية في مجال دراسة حياة البدائيين . فما كان يبدو حتى ذلك الحين معطى جامداً ظهر قابلاً للتغيّر والتبدّل .

وقد تبدلت بالفعل هذه الصورة حيث كان يظهر البدائيون ككائنات آلية خاضعة للعرف والعادة ليحل مكانها مفهوم الكائن البشري المتأقلم على تنويعة القيم الحضارية العاطفية والذهنية . وغالباً ما يكون لهذه الانحرافات الفردية أهمية بالنسبة للمجتمع ، وان علم النفس والانتولوجية يشتركان في مهمة تحديد التأثير المتبادل بين المتغيرات الشخصية والاجتماعية .

وهكذا تم الوصول الى نتيجة نهائية ، تثبت الانتقاء الاجتماعي للشخصيات ، هذا الانتقاء الذي يحلله ثورنولد Thurnwald تحت عنوان Siebung كما يتناوله الكثيرون غيره من علماء الانتولوجية الانكليز والاميركيين[21] . فالبطل المقدام في قبيلة محاربين يصبح لصاً فظاً في مجتمع أقرب الى الرصانة . والحكيم المتأمل في جماعة معيّنة يبدو جباناً مثل دجاجة لا مكان له في مخيّم لعمال المناجم . وقد يعظم البدائيون ، كما يشير « سليغمان » Seligman ، رجالاً نضعهم نحن في المصحات العقلية . ولأن ما نواجهه هنا هو سبيل إنساني عام ، يمكننا أن ندرس في هذا اللحاظ علاقات الشعوب المتحضرة فيما بينها . ولا يعرف المجتمع البدائي حالات نافرة تتخطى بكثير حالة صموئيل جونسون Samuel Johnson في إطار الحياة الانكليزية ليس فقط في زمن ليسنغ Lessing وفولتير Voltaire في إطار القارة الأوروبية بل أيضاً في زمن آدم سميث Adam Smith هيوم Hume وجيبّون Gibbon في اسكوتلاندا وانكلترا ، إذ أن هذا الباحث لم يرَ في أولئك الرجال ، شأنه في ذلك شأن ثورنوالد في مقارنات أخرى ، سوى حالات تافهة . قد تؤدي الغربلة الإجتماعية إذن الى نوع من الإنتقاء البيولوجي . فقد يصل التفضيل المستمر لبعض الميزات المخصوصة (موهبة الصيد مثلاً) الى إزاحة « فاقد الأهلية » وبالتالي إلى إرساء قاعدة الاختلافات الوراثية بين الجماعات . وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فإن هذه الاختلافات لا تُبيّن إلا بتقنيات خاصة بعلم النفس وفي ضوء معلوماتنا الراهنة وعلى ما هي عليه من شح ، يمكننا ترجيح احتمال آخر ، وهو بقاء النماذج الدنيا بفضل قدرتها على التماهي والتقليد . ففاقد الأهلية قد يلجأ الى إظهار

مواصفات لا يمتلكها ، ما يؤمن له الاستمرار في الظروف الطبيعية ، وهو لا يَسقُط إلا عندما يُفتضح أمره في فترة الأزمات .

لقد بيّن عالم الاتنولوجية إذن مدفوعاً بعلم النفس وجود تنويعات فردية في الاجتماعات البدائية ، وظهر بالتالي أن الاجتماعات نظراً لهذا التنوّع ، تستجيب بصورة مختلفة لما يطرأ من أمور، فقد تُعظّم جماعة معيّنة ما تعتبره أخرى شذوذاً مشيناً عن القاعدة . وكذلك يفسر وجود هذا الشذوذ او الانحراف عن القاعدة ، ظاهرة التغيير الحاسمة . أي قد يكون للتجارب الفردية المترسخة في الذهنيات الخاصة، كما يشير مورغان ، أثرٌ عميق على الفرد حتى ان الفرد قد يتمسك أحياناً ، عندما تتضارب تجربته مع المعتقد القبلي ، برؤيته الخاصة ؛ وإن هذا ما يشكل دون أي شك سبيلاً بالغ الاهمية يؤدي الى تغيير الثقافة . وأن يحدث مثل هذا التغيير رهنٌ بقوة الشخصية الفريدة ودرجة التقبل الاجتماعي لها . يلحظ عالم الاتنوغرافية هذا التفرد ، دون أن يتبصّر إذا ما كان هو السبب بنشوء تقليد اجتماعي جديد . فهكذا تبدو الاتجاهات الماورائية في شمال شرق كاليفورنيا حيث « الشامان » امرأة ، خالية من الاخبار العسكرية التي تأخذ أهمية كبرى في « السهول » Les Plaines . غير أن الرجل المقدام القوي ربما كان ينعزل ليرتجي القوة والثروة كمن يرتجي الطاف روح ما ، وإن كانت « معظم طموحات الرجال » لم تأخذ نظراً للإيديولوجية الغالبة في القبيلة،مثل هذا المنحى إذن فهذه الدوافع ، التي تعبر عنها ظاهرة الرؤيا في الشرق ، تحمل دلالة ثقافية رغم فرادتها وندرتها كونها تحوي بذرة تغيير محتمل للتقاليد الخاصة بموضوع الشامانية وأساليبها . وهناك أيضاً حالات أخرى أشد رسوخاً . فعلى سبيل المثال يتميّز الغوراني عن بدائيي أميركا الجنوبية من خلال هجراتهم الموسمية ، بحثاً عن الجنّة الدنيوية . ولقد كان الأنبياء يقلدون بسلوكهم الابطال الاسطوريين وكانوا بهذا اللحاظ محكومين بيئتهم . ولكن لماذا لم تظهر مثل هذه الشخصيات إلا طفرة ؟ ولماذا كان هؤلاء الذين يشبهون بحق « ممثلين لدراما اسطورية » يستقبلون بحماس وسط قبائلهم .

لقد عرفت البشرية دون شك رعاة ورعية ، وهؤلاء الرعاة قد تباينوا فيما بينهم بتباين رسالاتهم . وإننا ندرك الآن بمزيد من الوضوح ، وإن لم نصل بعد بالتأكيد الى درجة كافية من الفهم ، حدة التمايزات النوعية بين شخصيات « الدعاة المرسلين » في أميركا الشمالية ، هؤلاء الذين يخرجون دائماً مباشرة بعد أول احتكاك بالحضارة[22] .

لماذا تبقى معرفتنا بمثل هذه الوقائع ناقصة ؟ بسبب النقص في مراجع علم النفس . فلا تكفي عامة تفاصيل السِيَر الذاتية المبسطة حتى بالنسبة لغير المختص لرسم لوحة « سريرية » للشخصيات الفاعلة . وللأسف ما تزال المعرفة العلميّة للشخصية غير

كافية . فغالباً ما كانت اسهامات المحللين النفسيين ملفتة، نظراً لتفهمهم الاحساسي الحدسي لحاجات المريض ولكنها تفتقد الى المفاهيم النظرية والاحكام النقدية . لا بد لنا إذن من النظر بتحفظ الى تصنيفاتهم رغم أنها تبقى دون شك ذات أهمية علاجية كبرى (أضف الى ذلك قيمتها النظرية المعرفية) .

وهكذا لا يمكننا لتفسير الشامانية أن نتبنّى استخدام « سليغمان » «Seligman» الساذج للتمييز التحليلي النفسي بين الشخصية المنفتحة والشخصية الإنطوائية . ففي المقام الأول لا يطبق علماء النفس هاتين المقولتين الا تحديداً وحصراً على بعض الحالات النفسية المتطرفة ، باعتبار أن الشخصية السوية هي مزاج من العناصر المنفتحة والعناصر الانطوائية . وفي المقام الثاني لا تبيّن التجربة الاتنوغرافية ان الشعوب البدائية هي ذات ميل الى الانفتاح ، بل كونها مثلنا مزدوجة الجبلّة . لنشر مثلاً الى ما يقوله أحد أفضل المعاينين « للماريكوبا «Maricopa في الأريزونا : « يستطيع هؤلاء مثل جميع الهنود البقاء جلوساً الى ما لا نهاية ودون أي كلمة ، محدقين النظر بالافق . . . إلا أنهم قد يصبحون أيضاً ثرثارين ومستعدين للمزاح والضحك »[23] . فالتأمل الحالم والحيوية المفرطة لا يلغي بعضهما الآخر أبداً .

ولكن إذا كان علماء النفس على عجلة من أمرهم والذين يدرسون الشخصية الإنسانية أكاديمياً متأخرين جداً ، أفلا يبقى الاتنولوجي معلّقاً بين الاثنين .

إن الوضعية أقل مأسوية مما تبدو عليه . فعندما يتخلص الاتنوغرافي من اعتقاده الباطل بأنّ على عالم النفس تفسير جميع عناصر الثقافة دون استثناء ، يصبح أول المستفيدين من « طريقة تحليل الحالات » التي يستخدمها عالم النفس. وعليه أن لا ينسى ان الثقافة التي يدرسها لا تكون واقعاً حياً ، إلا بقدر ما يعكسها الناس المنتمون اليها . فالاثنان لا ينفصلان مثل اضلاع وزوايا المثلث . بعبارة أخرى ليست الثقافة بذاتها سوى فكرة مجردة . أما الواقع فلا يعطي الوصف المناسب إلا من خلال الشخصيات التي تتفاعل مع المحيط الاجتماعي . أما الطريقة الواقعية فتكون بإعطاء تحديد مناسب للأثنين معاً . والمعاينون الماهرون اقتربوا أحياناً بطريقة حلمسية تماماً الى مثل هذا التصنيف . أما المثل الذي يقدمه لنا راسموسن Rasmussen أي مثل الاسكيمو الشكاك فيساعد على تحديد الشامانية بوصفها ظاهرة ثقافية على غرار تقرير بوغوراس Bogoras الذي يبين ان الشامان في سيبريا هم الشاذون invertis .

وتخدم سِيَر هنود وينباغو Winnebago المعدّة من قِبَل رادين Radin الهدف نفسه . إن دراسة هالوويل Hallowell المبرمجة حول الاوجيبوا Ojibwa في المغرب تطبق عن سابق تصميم المفاهيم السريرية Cliniques على الحالات الفردية . إن مثلاً

من هذه الأمثلة يصور صانع معجزات قوي يشبع رغباته الرهاقية ويبررها بلغة تألفها جماعته . فهو ينفذ أوامر الروح الحارس الذي تعتبر معصيته خطيئة . ويبدو ان لتبريره هذا وقعاً عظيماً على البدائيين . غير أننا نجد أنه حتى في هذه الحالة الملائمة استثنائياً لم يخلُ هذا الخرق للعادة من شعور بالذنب[24] .

هنا نجد اللوحة كما في أي مكان آخر وقد غشّاها ضعف الوصف الذي يتناول خصائص الشخصية الفاعلة . أما أهمية مقاربة « هالوويل » فتكمن في تركيزها على الموضوعات المدروسة . متوجّهاً الى المحللين النفسيين يشدد هالوويل على أهمية المعطيات الاتنوغرافية عندما تأتي من جانب معاين « يساعده في صياغة اشكالياته محلل نفسي يلتقط ما للثقافة من فعالية » .

نحن نعتقد أن مثل هذه الصياغة قد تفيد من يدرس الثقافة ، هذا إذا كانت الدراسة التحليلية ذات مصداقية أصلاً . هذا يعني أنه لا بد من تلافٍ تدريجي للصيغ الجاهزة (للكليشيهات) واستبدالها بخصائص وصفية قابلة للتحديد الواقعي ، الامبريقي . يؤكد رادين مثلاً ، وجود طبقة من المثقفين في الجماعات البدائية ، ويستنتج من هذا الحكم ، ببساطة ، إمكانية أن يكون دين التوحيد معتقداً فردياً أبدياً[25] . غير أن المعاينة النفسية لمثل هؤلاء المؤمنين ليست مُرضية الى هذا الحد . فمن المفترض أنهم يضيفون الى مزاجهم الجامح نحو التديّن قدرة اعجازية مذهلة . ولكن ماذا يعني بالضبط هذا المزاج الديني الجامح ؟ هل الحالات التاريخية الموصوفة عادة بهذه الخاصة تتقيد بنموذج نفسي ذهني وحيد ؟ ما هو القاسم المشترك بين القديس الناسك والداعية ، بين المخترع الحاذق والتقليدي المتحمس ؟ أملنا ان يستبدل علم النفس المستقبلي التعابير الغائمة ، التي تظل ثمرة التجربة المشتركة الشائعة ، بمفاهيم محكمة تكون نتاج معاينة أدق .

وعلى الرغم من أن الشخصية الإنسانية تعطى الاولوية في المناقشة الحالية ، يمكننا مقاربة العلاقات بعلم النفس من منظور آخر . فيمكن لهذا العلم أن يكون مساعداً حتى عندما لا يلقي ضوءاً مباشراً على الظواهر الاتنوغرافية . أما مع ويسلر فقد رأينا أن التعدد الثقافي يفسر حصراً على قاعدة التاريخ .

ولكن ويسلر يدرس رغم قناعته هذه إتجاه الحركة في السلالة ، أي حركة الايدي ، وهو ما يعتبر مهماً في الاتنوغرافية ، ذلك أن الثقافات تتميز باختلاف هذه الحركة ، غير أننا هنا أمام نظرة مقتبسة من علم النفس وليس من التاريخ . إضافة الى أن ويسلر يورد براهين على الصعوبة التي يجدها امرء ، معتاد على الخياطة باتجاه عقارب الساعة ، في الخياطة بالإتجاه المعاكس ، والعكس بالعكس ، حتى ولو كان بالاصل

اختيار اتجاه أو آخر يقع بمجرد الصدفة . وهنا يستدعي ويسطر مفهوماً نفسياً آخر : العادة . والعادة ليست بعيدة عن مشاكلنا الثقافية . ووفق وليتفيش Weltfish فإننا نجد جميع الشبكات المستخدمة في السلالة الحديثة عند هنود أميركا في المناطق نفسها . وهذا ما تثبته الآثارات القبتاريخية . بل لا بد لنا من أن نربط هذا الثبات المذهل باستمرار العادات بعد ظهورها ، كما يشير الى ذلك بواس Boas . وبعبارة أخرى قد يكون لسبل السلالة المتغيرة أساس تاريخي ولكن في الوقت نفسه علاقة بالظواهر النفسية الجوهرية(26)

ويمكننا في هذا المجال أن نورد أفكار فشنر Fechner حول الفن التجميلي التجريبي(27) . وقد يكون كلياً على خطأ عندما يقول « بالعدد الذهبي » بوصفه المعادلة المثلى بين أضلع المستطيل . إلا أن المستطيلات تبدو كطابع يميّز الزينة décoration عند هنود السهول Indiens des Plaines ونحن إذ يمكننا أن نقيس أضلاعها نتوصل بالتالي الى تحديد ما تفضله كلُّ قبيلة من القبائل .

وماذا لو تَبيّنَ أن تقرير فشنر Fechner خطأ ؟ ماذا لو كانت الافضليات تعود لاسباب عارضة ؟ في حال كانت فعلية ستساعد الخيارات على الوصول الى تمييز أدق بين الاطرزة Styles أو النماذج الهندسية المحلية : إن الدافع النفسي سيصبح هنا مساعداً للاتنوغرافي .

وللعوامل النفسية أهمية كبرى أيضاً في ميدان الاديان البدائية ، حتى إذا تغافلنا عن الظواهر الواضحة في مجال القيادة . وللاحلام أهميتها أيضاً غير أن بعض التمايزات الذهنية النفسية القابلة للتحديد قد تكون هي الاخرى ذات شأن عظيم بالنسبة للاتنوغرافية . فالتقارير حول أحلام هنود كولورادو تبدو مطبوعة بالاساطير الى حد بعيد ، أما أحلام أنسبائهم في الجيلا Gila فتبدو كمصوّرات حقيقية في المنام وعندما نعلم أن على الاختلاف بين هذين النوعين من الاحلام يقوم التمايز بين هاتين القبيلتين ، لا يمكننا أن نتجاهل هذين الصنفين من التقارير . ولكننا لسنا هنا ، ببساطة ، أمام تجارب في حالات النوم وأحلام تُقدم بطريقة تقليدية . وللرؤيا حقيقتها وللحلم حقيقته والمناطق تختلف فيما بينها بقدر ما تشدد على هذا الشكل من التجارب أو ذاك . والواقع أن الرؤى لا تكون أحياناً سوى موهومات من طبيعة سمعية أو على الأقل مقترنة بعناصر غير بصرية . ولا تعتبر هذه النقطة ثانوية نظراً للعدد المذهل من التراتيل أو الادعية المقدسة . ومن خصائص طبقة الحكماء diagnostiqueurs الثقافية عند النافاجوس Navajos أيضاً بلوغ حالات الوجد Transe ولا يبلغ هذه الحالة أولئك الذين لا يستطيعون أن «يعرّجوا ما يكفي فوق حالة الوعي ليتركوا العنان لتيارات الأفكار المبعثرة أو لصورة تنبثق عنها » ، ولن يستطيع الاتنولوجي أن يخوض في كل هذا دون

الاستعانة بعلم النفس[28] .

إلا أنه لا بد لعلم النفس من ان يكون دقيقاً . فلأن بنيديكت Benedict لم تحدد المعنى الدقيق لعبارات (وجد) Transe « جنون » أو تهتك لم تخلُ دراستها المقارنة بين الحضارات غير البوابلو والبوابلو من تأثر عميق بهذه الثغرة .

فالطقس الدينيوسي المزعوم الخاص بالحضارات غير البوبلو ، الذي نشأ من رؤاهم المليئة بالشطحات ، يشكل ميزة أساسية في هذه الترسيمة . غير أن هذه الرؤى لا تنضبط في النموذج إلا بقدر معين . ويستخدم الهنود « كرو » Crow كلمة « تسمم » عندما يصفون حالة التنويم المغنطيسي التي يعيشها راقص الشمس بعد أن يركز نظره لفترة طويلة على رسم مقدس . كما أن هذا التعبير يشمل أيضاً حالة شخص تكاد قوته الفوطبيعية أن تخرج من فم ضيفه . غير أن هذا التعبير لا يشمل الظواهر الشاذة التي لا تخلو منها بعض العادات ، كما أن الروايات التي تتناول هذه التجارب نادراً ما تأتي على ذكر « الوجد » أو « الشطح » . ولعلنا نجد صعوبة أكبر لفهم هذا الصوت الذي يسمعه ولد اجيبوا Ojibwa في السابعة من عمره عندما ينعزل للصوم ويدخل في الوجد بمناسبة تأهيل اخوته ، ويكتسب بعد مراقبة دقيقة قوة الروح الشفيع الذي يسمح له مرشدوه بتقبّله[29] .

يمكننا أن نستخلص مما تقدم بعض المبادىء التي تتصف بالمصداقية : لا يمكن لأي علم من هذين العلمين أن يحل مكان الآخر . غير أن التبادل الذي يغني الاثنين معاً يبقى ممكناً ونافعاً . ذلك أن الاتنولوجية تزيد في معارف عالم النفس عندما تظهر التشابك بين النماذج الاجتماعية والسلوك الفردي . إن عالم الاتنولوجية الذي يضطر للجوء الى التعابير المتعلقة بالنفس ، يستخدم تحديدات علم النفس ليتجنب الوقوع في فخ المعرفة النفسية الشائعة ويحظى بذلك بالمزيد من الدقة في تحليله البنّاء للاختلافات الإقليمية والسبل الخاصة .

الميتا ـ اتنوغرافية

إن الرحلات الإناسية التي تمت بعد مرحلة تايلور سمحت بظهور نشرات مختلفة جداً عن التقارير الاولى . وهي نشرات تفتقد عامة ، كونها موجهة الى العلماء ، الى المواصفات الادبية ، وذلك نظراً لما تتضمنه من تفاصيل تقنية . ولما كان الهدف يتعينّ بجعل المواد بمتناول الاخصائيين من أجل عمل مقارن ، ظهر شكل نموذجي موحّد لتسهيل تدوين الملاحظات . وإذا أخذنا عشوائياً دراستين مفردتين معبرتين حول شعبين مختلفين تماماً المايدو Maidu في (كاليفورنيا) واليوشي Yuchi (جنوب ـ شرق الولايات

المتحدة) نلحظ أن كل واحدة منها تبدأ ببعض العموميات حول السكن والسكان والتاريخ . وتقوم هاتان الدراستان فيها بعد بتحليل الثقافة المادية ، الفن ، التنظيم الاجتماعي ، دورة الحياة . وتختمان بالتعرّض للدين والاساطير[30] . وكان من الطبيعي والمهم ان يقوم الباحثون الحقليون الى جانب المعاينات السريعة المتوفرة لهم باستقصاءات حول موضوعات شدد على أهميتها كبار الباحثين من المرحلة السابقة . أما قيمة النتائج فكانت ترتبط حتماً بميزات المؤلف . لم يكن الباحثون الجدد منزعجين من الطريقة التي سادت المرحلة والتي سمحت لاتنولوجيين آخرين ، التوصل الى نتائج باهتة ولكن جديرة بالتقدير. ولكن توجد هنا مبالغة بمخاطر الابداع : فالمبدع الحقيقي لا تحدّه أبداً القيود الشكلية فيما يبقى الرديء رديئاً حتى ولو اهتم بعناصر الثقافة غير الجامدة أو بالشعر الحر .

لقد أظهرت هذه المعرفة ، الافضل لحياة البدائيين ، أنْ الخصائص التي أشار اليها البدائيون أو الباحثون لا تغطي كل مجالات الحياة الاجتماعية . ولفت بوأس باكراً تلامذته الى أهمية وثائق الهواة مثل مذكرات لابون توري Lapon Turi أو الكتاب الاول لراسموسن Rasmussen . عام 1922 لاحظ فريق من عشرين مختصاً بالشؤون الاميركية تحت إشراف برسونس E.C.Parsons ، ضعف الدراسات المفردة في هذه المرحلة وقرروا أن يعالجوا الامر من خلال كتابات لسِيَر وهمية ذات أسلوب انطباعي ترتكز الى معاينة بعض القبائل التي كانت تروق لهم . وهذا ما دفع ببارسونس في مقدمته متناولاً الادبيات التقنية المعاصرة للقول : « لقد تم تلافي « مواضع الاتفاق » حول السلوك وازدراء « الحس السليم » برمته فيها جرى التقليل من أهمية الفارق بين المعرفة والسذجة » . أما مالينوفسكي فقد أعلن في العام نفسه عن ضرورة تخطي « مجرد جمع المعلومات الاتنوغرافية المحددة » .

إذن عندما أعلنت مارغريت ميد Margaret Mead بعد عشرة أعوام بأعلى صوتها عن ضرورة « التعرف الى جميع عناصر الثقافة وعدم الاكتفاء بما يبدو منها ، ظاهراً ، انه يلعب الدور الاهم » جاء بيانها متأخراً قليلاً ، فيها تبدو التقنية التي توصي بها : أي التفحص المتنظم لعدد كبير من العيّنات الواقعية ، تقنية رائعة ، غير أن برنامجها لا يحمل أي جديد . وهي تبدو في غفلة عما تحقق قبلها من جهود في هذا المجال . فجيلنا الطالع غير المنكب على التاريخ ، غالباً ما يعيد اكتشاف أميركا إضافة الى أنه يصاب بالصلعة عندما نقوم بتبديد هذه الموهومات التي تسيطر عليه[31] .

وفيها تبرز ميد Mead الجوانب التي تخفى على المراقب ، كونها لا تلحظ من قبل البدائيين ، تلفت بينديكت Benedict الانتباه الى « الميول أو الاتجاهات الغالبة » في

الحضارات . أي إلى بعض المبادىء العامة التي تطبع مادةً تأسس عليها العادة. وهي أشد غرابة من الأساليب الفنية ذلك أنها « تميز مختلف الاقاليم بقدر ما يميزها شكل البناء أو قواعد المواريث »[32] فلا بد من دراستها عن قرب .

وتستند هذه النظرة الى الامور الى الفلسفة والانتولوجية في آن معاً . وإننا نجد ما يوازيها ضمن اطار تاريخ علم النفس في المبدأ الذي يقابل فكرة التداعي ويشدد على أن « الكل أكثر من مجموعة الأجزاء . في مجال دراسة الحضارة تنتسب، بنيديكت Benedict لرواد من أمثال ديلته Dilthey وسبنغلر Spengler ولكنها تؤكد ان الحضارات المتطورة التي درسوها تبقى مركبة الى درجة ، تحول دون انكشاف جوهرها . وهي تُصنَّف في مجال الاتنوغرافية الى جانب اولئك الذين درسوا الروابط بين العناصر أكثر مما تعرضوا للعناصر بحد ذاتها .

وحين ظهرت أولى محاولات بنيديكت في هذا المجال ،قامت « بربارة آتيكن » Barbara Atiken بالتمييز في إحدى مقالاتها بين دين البوابلو ، ودين سكان غابات الشرق ، لا من حيث مضمونها بل في لحاظ أهميتها لدى كلا الشعبين . فقد كان أهل الشرق يتركون العنان للمزاج الفردي على حساب المزاج الجمعي ، فيما أعطى البوابلو الاولوية للمزاج الاجتماعي[33] . هذا التحليل يعطي بعداً نفسياً للاختلاف الثقافي . وهو ما يميز آتيكن عما سبقها من الباحثين الذين قاموا بتركيب نماذج (مفهومية) طقوسية دون الأخذ في الاعتبار الوقائع النفسية الاساسية . فلقد بيّن هيبرلين Haeberlin ، تلميذ بواس ، مثلاً ، ان الذين بوابلو يتميّز بهاجس الخصوبة ولكن هذا الهاجس هو الذي كان يطبع شعائر الخصوبة نفسها عند النافاجوس Navajos كما عند البوابلو .

إلا أن مشروع بينيديكت يفوق مشروع أسلافها من حيث أنه يشمل الثقافة برمتها . وهذا ما يضعها في صفوف الوظائفيين . غير أنها من جهة أخرى تحرص على تخطيهم . فصحيح أن مالينوفسكي قد بيّن دور كل عنصر في متن الكل ، ولكن ما هو نوع هذه الكلية التي تشتغل في متنها الابعاد والمواصفات ؟ وعلى الرغم من اظهارها ان التبادل المتناظر كسلوك هو ميزة أساسية عند الميلانيزيين تمنت بنيديكت لو أنه يكشف « المواقف الاصلية » التي يبقى هذا السلوك رمزها الظاهر .

الهدف إذن هو تحديد خصائص أساليب الثقافات والتعبير عنها بمفاهيم علم النفس. فلقد جردت بنيديكت النقاد من سلاحهم عندما قبلت بأنّ العديد من الثقافات لم يتوصل الى التوحد الكامل وعندما وحّدت أيضاً من مناط مبدئها بأن اعتبرت التقنية خارج نطاقه . وهكذا تبدو مترجحة بين حاكمية المنطق المطلقة والاعتراف « بالميول

الغالبة » ، إضافة إلى أنها لم تدرس حتى الآن ، من وجهة نظرها ، فعلياً سوى شعوب ثلاثة[34] . فمساهمتها تبقى إذن صعبة التقويم

أما نحن ففي مواجهة العقيدة التوتاليتارية نردد هنا ، ما أبديناه من نقد ضد مالينوفسكي ورادكليف براون . فحتى بعد تصحيح الموقف من التقنية، يبقى افتراض كلية تشمل ما تبقى من أبعاد دون برهان، إلا أنه من جهة أخرى يبدو البحث عن الميول الغالبة مثمراً . فاللوحة التي تقدمها بنيديكت عن الشعب بوابلو حيّة ومليئة بالايحاءات في آن معاً. بالتأكيد لم يكن هذا الموضوع مهملاً كما تدعيه : فاستحواذ فكرة الاثراء في كاليفورنيا الشمالية الغربية ، وفتنة الانتصارات العسكرية في السهول Plaines من الموضوعات الشائعة في الاتنوغرافية . غير أن « انجيل » بنيديكت يقودنا الى البحث عن اللازمة التي تثير دائماً نقاطاً أشد غموضاً تقودنا بدورها الى البحث عما تضمره من معانٍ وراء دلالاتها الرئيسية . وفي أية حال يدفعنا بحثها الى التفكر حول العديد من المسائل المفيدة . في أية ظروف تصبغ الشعوب ايديولوجيا متميّزة ؟ فهل يمكننا مثلاً ايجاد هيئات دلالية مشتركة بين شعوب السهول والفيوجيين والزنوج نيغريتو Négritos وما هو أثرها على الثقافات المختلفة التي نجدها فيها ؟

يمكننا القبول باحتمال انتشار النماذج لتعم ، حتى وإن لم نجدها أينما كان ، التجمعات الثقافية المهمة . كيف لنا أن نحددها ؟ هنا نشعر بأن بنيديكت كان يلزمها القليل من الحذر . فالواقعة التي تبحث عنهاوالتي قارنتها بحق بأسلوب فني تفصلها عن كل من هذه الأساليب المسافة نفسها ، أي لا يمكننا أن نتحاشى خطر الانطباعية إلا بمقارنة شهادات مفصلة من قبل عدة شهود أكفاء .

فنحن نستغرب مثلاً لماذا لم تلجأ بنيديكت الى تطبيق تحليلها حول الهيئة الثقافية المشتركة على الاسكيمو ، الذين يتناولهم العديد من المتقصين من الدرجة الاولى بالوصف التفصيلي . لذلك يبدو تقرير بنيديكت حول الزوني Zuni بالمقابل ، كونه يستند الى وثائق وافية ، هي ثمرة أعمالها وأعمال معاينين آخرين ، يبدو بهذه الجودة (بالمقارنة مع مثل الاسكيمو) ، ولذلك أيضاً يبدو التقابل بين البوابلو وهنود الشرق كما يبيّنه اتيكن وكروبر وآخرون واقعياً وليس محض خيال . ولكن هذا يظهر أيضاً من جهة أخرى خطأ بنيديكت فيما يتعلق باختيارها للدوبو Dobu في ميلانيزيا كموضوع من موضوعاتها الثلاثة الكبرى : كونها تُفرّع هنا نماذجها من مصدر واحد مستندة الى عمل توثيقي ضعيف .

وها هنا أيضاً فخ آخر : فعندما نقابل بين الهيئات الثقافية باعتبار أن الواحدة مضادة للأخرى ننحوا حتماً الى المبالغة بتقدير الاختلافات : فالمؤلفة ، ولأنها تريد إقامة

التمايزات ، تخل بمجمل اللوحة كونها لا تقاربها إلا وفق معايير مخصوصة بها . فها هنا واحد من الاخطاء التي أراد البعض تصحيحها من خلال نشر مؤلفات بارسونس Parsons . وكما ذكرته الباحثة في تصديرها : « فإن الابعاد الهامة هي عامة تلك التي تختلف تماماً عن ثقافتنا أو تلك التي نراها تترابط مع ثقافات غريبة أخرى سبق لنا أن درسناها » . لقد أبدى مراقب صيني عائد من ديار « الزوني » Zuni الملاحظة نفسها : فهو يرى ان تمايزات بنيديكت صحيحة ولكن مبالغتها في التشديد عليها يفقد اللوحة قيمتها[35] . ولكن اذا كان هنا شيء ما يؤدي الى منظور صحيح فهو ذاك الانموذج الذي يُدعّم الكل .

غير أن وصف بنيديكت « للزوين » حظي بموافقة أفضل النقاد . كيف نفهم هذا التناقض ؟ الواقع أن تحفظ «لي آن - شي» Li An-che لا يطال اللوحة بذاتها بل التلخيص الذي تقدمه عنها بنيديكت . وهي تُشبه فيزيائي يسعى إلى فهم شيء في مجال الكهرباء لا من خلال العلاقات الواقعية بين الظواهر الكهربائية بل إنطلاقاً من تحديد معجمي مقتضب . متبنيةً مثلاً التضاد الذي يقيمه نيتش بين أتباع أبولون وأتباع دنيوزوس فهي تحدد البوابلو « كابولونيين » يؤثرون « الوقار والاعتدال في التصرف » فيما يفضل « أتباع دنيوزوس » في السهول الفلتان والتطرف العاطفي » . ثم إنها تفسر على هذا الأساس التقابل بين الطقس المؤسس والشامانية الفردية بين المآتم الصامتة المكتومة والاحتفالات الهاذية ، بين السلوك الحذر تجاه تطفل العامة والسلوك التفاخري المعلن .

ولكننا نجد هنا تبسيطاً مفرطاً لتضاد واقعي . وسبق أن رفضنا أن تكون رؤيا هنود الشرق محكومة بأنموذج التطرف المتهتك .

وإننا نجد إضافة الى ذلك ، في العديد من أديان هنود السهل Plaines شكلانية طقوسية تصل الى درجة أبولونية . إن فتح حزمة حطب مقدسة عند هنود القَدَم الاسود لا يحتوي على أي عنصر جنون أو تهتك . فالمحتفلون يأخذون مواقع لا يتحركون منها قبل أن يُدعو طقوسياً . إنهم يحرقون البخور ويلعبون « بالخشخيشة » وينشدون أناشيد مقدسة لا تنتهي . حتى إن محاكاة الجاموس تجري وفق نموذج موحّد . والمشهد لا ينقصه الوقار أو الجديّة[36] .

حكمنا يتلخص إذن بموافقة متحفظة . نعم توجد لازمات ثقافية وعلينا أن نقدر مدى وجودها داخل كل ثقافة أو كل منطقة مخصوصة ، غير أن التحديد المناسب لهذه النماذج يبقى حتى الآن من مهام الابحاث المستقبلية .

تستلزم الانتولوجية ، بوصفها علماً ، ترتيبَ ما لديها من معطيات والقدرة على التثبّت من الاكتشافات والاصول المنطقية لإرساء الاستنتاجات . ولكن إذا كان لا بد لها من أن تخضع للسنن التي تحكم أي علم ، فهي غير مرغمة على تبني التقنيات الخاصة بالفيزياء والبيولوجية والجيولوجية الا عندما تفرض عليها المعطيات الثقافية مثل هذا الأمر . إذ ليست الطرق العلمية نُظماً فكرية مسبقة تلتصق بالواقع ، بهدف التوصل الى شيء ما . بل انها تتطور وتنطبق مباشرة على المسائل التي ترد في ذهن الباحث حيث يكون مأخوذاً بموضوعه وبالتالي لا يستطيع أي أحد اعتباطي أن يحول دون وقوعه في المجهول. عندما درس لوفيرLaufer الخزف الصيني لم يفعل ذلك من موقع عالم الأثريات الصينوي . « فالبورسولين » يحدد كصنف من الخزفيات المُبرنّق بطريقة خاصة . تاريخه إذن هو تاريخ البرنيق الصيني والخزفيات الصينية . ومن هنا لا يمكننا أن ندرس هذه التمايزات إلا حين نستعين بالكيمياء والفيزياء وعلم المعادن وتاريخ الشرق الأقصى ، وربما استطعنا على هذا الأساس تحديد ازدهار صناعة « البورسولين » . ولما كان كل ذلك لا يرضي فضولنا نجدنا مندفعين الى التمعّن بتقرير يتناول دولاب الخزّاف ومستلزماته الإجتماعية . ولم يكن أحدٌ ليكتشف مسبقاً هذه الأسئلة المطروحة ولا التقنيات اللازمة للإجابة عنها[37] .

فالذي يدرس ثقافة لا يمكن إذن أن يتنبأ مسبقاً بما قد يحتاج إليه ، هذا دون الحديث عما يمكن لزملائه ان يطلبوه منه لموضوعاتهم الخاصة . غير أن الواجب الذي لا يمكنه التخلي عنه ، يبقى تحديد مفاهيمه وترتيبها في إطار مكاني ، زماني وسببي . ولا بد من أن تكون المفاهيم واضحة ودقيقة ، تترفّع عن طابع الظواهر الخام السيّالة وغير الدقيقة . وإننا نجد أنفسنا هنا في مواجهة صعوبة بالغة تتصدى لأي فكر . « فالبرونز » هو نحاس يُمزج عن سابق تصميم مع القصدير لمزيد من الصلابة . ولكن ماذا يؤكد لنا في حالة معيّنة أن نسبة القصدير لا تعود الى مجرّد الصدفة ؟ والصباغة أيضاً معالجة تدخل تعديلات كيميائية وميكانيكية على الجلد . ولكن ماذا يحصل اذا ما أحدثت سماكة غير متوقعة للجلد تفاعلاً كيميائياً غير مترقب ؟ وفي هذه الحال من يؤكد بأن البدائيين لا يعلمون أثر هذا المفعول ؟ « النصف » هو لفظاً الجزء من جزئين متساويين ومتكاملين . ويعني أبسط انه أحد العشيرتين ذات الزواج الخارجي من قبيلة واحدة ، غير أن دلالة اللفظ اتسعت مثلاً لتشمل جماعتين شعائريتين متكاملتين لا علاقة لهما بالزواج . كيف يمكننا استخدام هذا المفهوم في تحليلنا « للتمبيرا » Timbira في البرازيل الذين تقسم قبيلتهم وفق مبدئين متميزين ثم تقسم مجموعة الذكور بدورها الى أقسام أخرى؟وأيضاً

في جنوب شرق الولايات المتحدة تنقسم القبيلة الى «انصاف» ذات زواج خارجي، فيما لا يشكل النصفان في قبيلة مجاورة، رغم أنهما يضطلعان بنفس الوظائف، إطاراً لقواعد الزواج. فالعنوان «نصف» لا يهم أما المفهوم الذي يقترن به فبالغ الاهمية. «فالنصف» ذو الزواج الداخلي هو بالفعل نوع من «العشيرة». يمكننا إذاً أن نتساءل إذا لم يكن النصف والعشيرة يترابطان عندما يكونان متعايشين ترابط فرعين لأصل واحد. ولكن لا يمكن ربط الانصاف التي تتحدد بالزواج الداخلي بتلك التي لا تتحدد به، ربطاً يقينياً، إلا إذا وجدت اعتبارات خارجية توحي بهذا الرابط. وبغياب مثل هذه الاعتبارات لن تصدق هذه التسمية على أي وحدة واقعية.

إن إيضاح المفاهيم يُبيِّن إذن مباشرة درجة التقدم العلمي. لقد بيَّن هجوم مورغان Morgan على أفكار ماك لينان Mac-Lennan ان العشيرة كما عُرفت حينها، لم تكن ذات طابع محلي. ولقد اكتشف جيفورد E.W.Gifford وسترونغ Wm. D.strong فيما بعد، في كاليفورنيا، جماعات تزرع أرضها وتعيش استقلالاً سياسياً ذاتياً. وكانت هذه الجماعات تعرف الحسب بالاب وتفرض الزواج الخارجي. وإذا اعتبرنا قبل أي شيء ان هذه الجماعات هي أبوية الحسب وخارجية الزواج يمكننا تسمية هذه «الذريات» Lignées «عشائر» Clans. إلا أن هذه الوحدات المستقلة تختلف دون شك عما يقابلها عند الايروكوا من وحدات غير متموضعة. وفي دراسة، كان ماك لينين قد استشرف بعض مضامينها، فسر جيفورد وسترونغ الشكل العشائري السائد بوصفه دمجاً «للذريات / الاجباب»، وقد وجد رادكليف - براون في استراليا نفس الارهاط الابوية الحسب، ولكنها ارهاط تتعايش مع نظام عشائري من الصنف الأكثر شيوعاً، ويطرح ستيوارد الذي يقبل بوجود الروابط بين التجمعات اونا Ona و«الذريات» في كاليفورنيا مسألة الاصل المشترك. فهذه التجمعات تشكل بنظره أصنافاً من نوع واحد. فيما تعتبر العشيرة صنفاً آخر[38]. وقد طرح غولدنوايزر مشكلة أخرى: نجد أن العشيرة الايروكوا تضم في آن معا المتحدرين المفترضين والواقعيين من جدة واحدة ينتسبون اليها عبر الحسب بالأم ويتكلم علماء الاتنولوجية دائماً عن نوع من الإرث على قاعدة أجباب العشيرة. وقد بيَّن غولدنوايزر Goldenweiser بنظرة ثاقبة أن الايركوا كانوا مدركين لانسابهم داخل عشائرهم: فالامتيازات كانت بالفعل تنتقل من نسيب الى آخر. أي بتعبير آخر تضم العشيرة الايروكوا عدة جماعات ذات الحسب بالام يلتحم عناصرها فعلاً ويكتسبون الحق ببعض الالقاب والوظائف.

هذا العنصر الجديد الذي ينضاف الى أفكارنا الاجتماعية الاخرى تمَّ تطبيقه على اجتماع البوابلو حيث يأخذ التمييز نفسه أهمية من الدرجة الاولى[39].

غيـر أن هنـا مسألـة أخـرى . « فالـعائلات الامـومية » التي يتحـدث عنها غولدنوايزر توازي في إطار الحسب بالام ما يصفه ستيوارد Steward من « جماعات » ذات حسب بالاب حيث ان هذين الصنفين يتحددان بالحسب الأحادي . ولكن يبقى أن نعرف ما إذا كان علينا أن نجمع هذين الصنفين تحت عنوان واحد : « أجباب / ذريات » ، نظراً لاستقلاليتهما عما عداهما أم نميزهما عن بعضهما . المعرفة المتزايدة بالوقائع تقترن بتحدٍ لذكاء وفطنة عالم الاتنوغرافية . فالوقائع التي يحصل عليها تهدد دائماً من حيث أنها معقدة ومتبدّلة ، ما يُرسى من مقولات . ونفهم هنا لماذا يبقى من أهم مهام هذا العالم ترتيب الأمور في مواجهة هذا الإلتباس ، وذلك لإزالة الاشكالات الكاذبة وتمهيد الطريق لحل ما هو حقيقي منها . وإيجاد المفاهيم المناسبة . تلكم هي الاهداف الجوهرية . ودونها تفتقد أبسط البيانات حول الانتشار لأية قيمة . ومن جهة أخرى يعتبر المجال المكاني لأية ظاهرة معطى يحدد مفهومها .

إن فهمنا لسكان جزر تروبرياند ، مثلاً ، يختلف تماماً عما نعرفه حول الـدوليلي» Liliputiens والياهوس Yahoos ، لأننا ندرك ، ضمنياً على الأقل ، ان التروبرياند استقروا دائماً في مكان محدد . وما ينطبق على الشعوب من حيث كلياتها ، يتحقق أيضاً في مختلف تفاصيل حياتها الاجتماعية . فدلالة كل تفصيل في متن التاريخ الانساني إنما عائد لحضوره في أماكن مختلفة أو غيابه الشامل عنها . البرونز ، استخدام الحجر في البناء ، نظام التراتب في الترقيم الحسابي ، كل هذه العناصر تختلف من حيث فائدتها بحسب وجودها عند الاندامان Andamans أو الفيجيين Fuégiens أو التاسمانيين Tasmaniens .

وكما أن الانتشار مهم جداً لفهم هذه الظواهر ، فهو يقود أيضاً مباشرة إلى إشكالات السببية . إنّ البايوت Paiut في بحيرة اوونز Owens في كاليفورنيا يرون في حبات الصنوبر غذاءهم الرئيسي فيما لا يعيرها أخوانهم على حدود الاوريغون Orégon إلا اهتماماً ثانوياً . لماذا إذن هذا الاختلاف بين الجماعات في القبيلة الواحدة ؟ لأننا في الشمال لا نجد شجرة : Pinus monophylla[40] هل ان التفسير هنا تبسيطي ؟ بيد أن مثل هذا التفسير يقتضي من الباحث الفيلسوف صراعاً لمواجهة أسرار الكون ، ها هنا أمامنا جماعتان متقاربتان جداً على الصعيد الالسني ولم تنفصلا إلا منذ بضعة قرون . فالمقارنة بينهما تسمح إذن بتقويم سرعة الانشعاب الثقافي . إضافة إلى أننا نجد أن العوامل الاقتصادية تلعب ، وفقاً لنظرية شعبية سائدة ، دور المحدد الرئيسي لمجمل الحياة الإجتماعية . يمكننا إذن أن نتلمس هنا مباشرة آثار التغذية عندما تستند أو لا تستند الى حبات الصنوبر .

إن ما نعرفه حول الانتشار يدخل « ليذوب » بانتظام في متن التفسيرات التاريخية . إن هنود أميركا لا يشكلون أساساً إلا جنساً واحداً احتل تدريجياً كل العالم الجديد . تستخدم القبائل الحديثة التي لا تحصى ، من كولومبيا البريطانية الى كاب هورن ، عصا لِحَك الرأس في مناسبات احتفالية تختلف من حيث التفاصيل ولكن دون أن يطال الاختلاف الاصل الموحّد للمفهوم .

إذن فاعطاء دلالة زمانية للإنتشار لا يعود الى عادة سيئة تتحكم بالمؤرخ ، بل الى ردة فعل سوية ، هل ان هذا يعود الى حماس ترويجي طارىء ؟ نستبعد ذلك من وجهة نفسية لأن القول بمثل هذا الترويج لا يبدو معللاً . أنهل نكون إذن أمام خاصة قديمة ما تزال تتردد في أماكن متعددة ؟ إذا كان الامر على هذا النحو يكون لدينا هنا البرهان على العناد المفرط الذي يميز تمسك البعض بعناصر تافهة .

لقد رأينا مدا اختلاف الباحثين من حيث تدقيقهم في التواريخ . فالبعض يكتفي بالاشارات الغائمة . فيما يشدد البعض الآخر على ضرورة التحديد الدقيق للتواريخ . وهناك أيضاً من لا يأمن إلا للتقارير المكتوبة ، أو لا يكن للتاريخ الا الاحتقار والازدراء . ولكن حتى المتطرفون يدسّون قائمة زمانية في أنظمتهم لسبب بسيط وهو انه لا يمكننا أن نتجاهل مقولة « الزمان » ، علينا إذن أن نعد روزنامة دقيقة ما أمكن . وهنا أيضاً سبب آخر . فاللوازم المفهومية ، المكانية ، الزمانية والسببية العائدة للثقافة ليست بمثابة وقائع متميّزة . أي أن دراسة إحداها تتيح لنا فهماً أفضل لما تبقى منها . وإذا كان للوجهة الوظائفية ان تطبق في موضوع ما ، فهنا بالضبط .

تبدو هذه المسألة مهمة،لنتأمل منا بعض الأمثلة . لنتفكّر إذن بتقدم معارفنا الذي يتيحه إدراكنا للروابط بين المكان والزمان .

لقد اعتقد راتزل Ratzel أن لامة البدائيين في بحر بيرينغ المصنوعة من العظم أو الجلد هي نسخة عن الأوراق المعدنية اليابانية . وذلك لأنه كان يجهل أولاً انتشار اللامات الواسع في آسيا . ولأنه ثانياً لم يكن يقر بأي دور مبدع للشعوب البدائية سالباً إيّاها أي قدرة أصيلة على الابتكار . ولقد صحح لوفير Laufer هذه النظرة ، حيث انه بيّن وجود لامات من النوع نفسه في الصين وآسيا الجنوبية وتركستان وسيبريا في العصور القديمة ، إذن فحتى لو اتبعنا نظرية راتزل النفسية لن نستطيع التأكيد بأن اليابان هو مهد هذه اللامات . وإضافة الى ذلك يوجد تاريخ مكتوب يتجاهله راتزل ، فالحوليات الصينية تؤكد على استخدام البحارة شوشن للامات من العظم عام 262 بعد المسيح أي ستة أو ثمانية قرون قبل الانموذج الياباني المفترض ،والذي يفقد بذلك صفته كأنموذج . ولنذهب الى أبعد من ذلك ولندع جانباً هذا المعتقد النفسي الجامد ، فتبدو حينئذٍ العلاقة

بين اللامة البدائية واللامة العائدة لاية حضارة أعلى ، بصورة مختلفة . من الممكن أن تكون الشعوب البدائية قد توخت من خلال استعارتها الاوراق المعدنية المزيد من الانتظام ، ولكن مثل هذا التماهي لا يعني أنها لم تبدع لامتها بشكل مستقل[41] .

لنلحظ هنا أن الموقف الوظائفي يدخل من باب ضيق : ضمن أي إطار تقني يمكن أن تبتكر اللامات ؟ ولكن الحلول لا تأتينا هنا إلا من خلال التقدير القائم على التوالي الزماني . ولنأخذ الآن التنكر الذي يرافق طقس الاحتفال بالشتاء عند البوابلو . فهو يبقى واقعة ملفتة ، على الرغم من أن المعاين الساذج قد يعتبره جزءاً من الديانة البدائية . نظراً لتأثيرات اسبانية أخرى في حياة البوابلو ، أعاد بارسونس Parsons أصل الاقنعة الى الاحتكاك بالغزاة البيض ، وهكذا نجد مفهوم الشعائر بوابلو وقد تبدّل ، ولكننا نلحظ تبدلاً آخر : ففي موقع أثري يعود الى القرن الرابع عشر أو الثامن عشر ، نجد رسماً هو بالتأكيد لقناع بوابلو وهو ما يعتبر برهاناً يدعمه ما يرويه ساهاغان Sahagun عن لباس « المستسقي » الأزتيك «Faiseur de Pluie» وهكذا يعاد الاعتبار الى أصالة القناع في العصور ما قبل الكولومبية القديمة . فلا يمكننا ، بالتالي ، أن نعزو الى الغزاة إلا انتشار هذه الاقنعة وليس أصلها[42] . ولكن إذا كان بعض الخصائص قد تعايشت مزدوجة فهذا لا يجعلها متنابذة . وهكذا يتقدم فهمنا الوظائفي بموازاة فهمنا التاريخي .

وكذلك تظهر دراسات بيلز Beals حول التقارير الاولى ان التامولياز يشكلون جيباً من المزارعين وسط بدو المكسيك ، إلا أنهم مزارعون لا يحملون من المواصفات الأزتيك الا الخزافة والزراعة . ولكن البرهان الاثري الذي يقدمه بيلز والذي يشمل أسوار المعابد وأشكال الحجارة ، والعدانة ، لا يدع أي شك حول الروابط مع الجنوب في مرحلة سابقة . وفي هذا السياق أثبت ستروتنغ Strong وويدل Wedel تعاقب الحضارات على منطقة « السهول » Les Plaines ، حيث لم يحل البستانيون مكان الصيادين الغابرين الا ليطردوا فيما بعد من قبل الصيادين الفرسان ما بعد الكولومبيين[43] . ولعل لهذه المعطيات الزمانية دلالة أعمق بكثير مما تبدو للوهلة الاولى : ما هي الاحوال التي تقود الى الانحطاط ؟ ما هي العوامل المخصوصة التي تعيد القوم من جديد الى البداوة ؟ وما هي الدلالة التي يأخذها الحصان من خلال وظيفته في منطقة « السهول » ؟ أفهل تتطابق ، ولو بفعل الصدفة ، مع ما يحمله حذاء الثلج من دلالة ، في المناطق التحقطبية .

تتضمن كل من اللوحات التي تبين التطورات في العالم الجديد ، موضوعات نظرية أساسية تتخطى تماماً مسألة تحديد التعاقب الزماني . فمنذ أقل من بضعة قرون

كان الهنود في ريو غرندي Rio Grande يعيشون ، حسب بري Perry وسميث Elliot Smith مثل القرود : أي أنهم كانوا يجدون عاداتهم ومعتقداتهم في جنوب المكسيك حيث يعيشون ، جاهزة مثلها مثل الذرة التي يأكلون ، والواقع أننا هنا أمام معتقد جامد يعود الى علم النفس ويصور الانسان كائناً عاجزاً عن أي إبداع وأيضاً أمام هذا المعتقد الوظائفي الذي يشرط نشوء أي ثقافة بتوفر الزراعة ، كما أننا نواجه معتقداً انتشارياً يقول بانتشار بعض الخصائص في مجمّعات عريضة إنطلاقاً من مركز مشترك ؛ وانطلاقاً من كل هذا فإننا نكتشف هنا مبدأ سيكولوجي ثانوي ، يلتقط أثر دخول الذرة في حياة شعب معين ، أي ما يحدثه من تفجّر هائل في الطاقة الابداعية : فلقد بدأ الاهلون مباشرة بعد هذا الإنقلاب بزراعة النباتات بأسلوب جديد كلياً ، مع ما ترافق ذلك من عادات ومعتقدات لم يعرفها المكسيك من ذي قبل.

وكي لا نركز إلا على طابع واحد من اللوحة ، نلحظ أن التحديد الاثري البسيط للخزافة والزراعة ، في جنوب اريزونا في بدايات هذا العصر يظهر مدى تسرّع هذه النظرية . وإننا إذا اعتمدنا التواريخ التي يعطيها « كيدّر » Kidder ، كحد أدنى ، أي 400 قبل المسيح لتبلور حضارة المايا و1000 قبل المسيح لنشوء الزراعة الاميركية ، سوف نتوصل الى فهم مختلف تماماً وأدق بكثير ، حول أوالية الانتشار الثقافي .

وإننا نجد أيضاً في المكسيك الجديدة الادوات الحجرية التي اكتشفها فولسوم . وهي مهمة حتى بوصفها منتجات حرفية حديثة العهد ، غير أن « بنك » Penck يقدر عمرها بتسعة آلاف عام ، ولعل هذا ما يثبت تزامن الصيد البدائي ، مع جهد رائع لتقصيب الحجر . ومن ناحية أخرى ، فإذا قدر للجيولوجية أن تبيّن قدم هذه الادوات سيُصبح تفوّق الـ كولون Colons على معاصريهم الاوراسيين Eurasiens أمراً مهماً .

وهكذا لا يمكن لأي وصف مهما بلغ من الفطنة أن ينفصل عن المنظور الزماني . وكما أشار سابير Sapir لا تعتبر مختلف المناطق الثقافية حيث يوزّع المختصون بالشؤون الاميركية ، البدائيين ، متماثلة في لحاظ تصنيفي . فالاختلاف بين « السهول » وإيسترن وودلاندز » Eastern Woodlands مثلاً ، أقل بشكل واضح مما يفصلهما معاً عن كولومبيا البريطانية . ولا بد لنا لتقدير هذه الوحدات تقديرا صحيحا من أن نوفّر تراتباً زمانياً معيّناً نستند اليه .

وقد يكون لبعض المسائل أهمية تفوق تلك المتعلقة بعوامل الثبات والتغيّر ، غير أن هذه المشكلة تبقى دون حل بغياب تراتب زماني معيّن .

إن فهم استعمار العالم الجديد يتطلب جغرافياً إعتماد ستّ مناطق متميزة على

الأقل . فبرأي بنك Penck مثلاً 25000 عام قد لا تكون كافية للتأقلمات المتالية التي حصلت بعد الهجرة الى الالسكا Alaska وحتى « أرض النار » Terre de Feu وقدلا لا يمثل هذا الرقم إلا مجرد تخمين . ولكن أي تأكيد أو تحديد نهائي له يمكن أن يفسر لنا السرعة التي تبلغها عملية إبداع حضارة ما .

وإننا لا نشك في أن عامل الزمان لا يرتبط عرضاً بالحضارة : انه حاضر دائماً ويحدد جوهر الظواهر التي نعيشها(٤٤)

لقد أشرنا تكراراً الى وجود الروابط المتبادلة . وفي رأينا لا يقترب علم الاتنولوجية من مثال العلوم الدقيقة ، إلا عبر هذه الروابط . وربما اشترط البعض من الباحثين وجود السنن الدقيقة ظانين أن الاتنولوجية لن تحتل بدونها إلا مكانة وضيعة . غير أن هذا المثال الأعلى الذي يتطلعون اليه لا ينطبق إلا على فرع من الفيزياء دون غيره من الفروع المعرفية .

إن أي علم لا يصيغ معطياته إلا بصورة تتوافق مع طبيعتها وهو قد يلجأ الى تبديل طرائقه ونتائجه انطلاقاً من المسائل التي يتصدّى لها . لا تستخدم البيولوجية مثلاً الرياضيات إلا باعتدال ولغايات محددة . وفيما قد يتوقع علماء الفلك ميقات الخسوف يظلون عاجزين عن احتساب التجاذب فيما بين الاجسام ، وكذلك فقد لا يكتشف الاتنولوجي السُنن ، إلا أن مكانته تظل محفوظة طالما أنه يربط بما يتوفر له من فعالية بين الظواهر المخصوصة بدراسته ويجعل لها نوعاً من التناسق فيما بينها .

أن وجود الروابط المتبادلة انطلاقاً من أنموذج التعلقات الذي يقدمه تايلور أمر لا شك فيه . ولكن علينا أن لا نركن للانتظام الكاذب . فالطريقة الصحيحة تقضي بانتزاع الروابط الواقعية التي تشد انتباهنا من تلقاء ذاتها ، ثم بالتثبت من كونها عارضة أم عضوية . وقد بيّن لسّر Lesser بأسلوب جيد المنطق الذي يحكم هذه الطريقة وذلك باستعراضه لبعض الأمثلة .

« إن العلاقة المتبادلة لا تعتبر إذا انحصرت في منطقة واحدة أساساً لوجود علاقة سببية ، فيما لو ظهرت هذه العلاقة بصورة مستقلة في مناطق أخرى فمن المحتمل والحالة هذه أن نكون أمام علاقة وظائفية صالحة لتُكوّن فرضية للبحث » . إن نظرة سريعة على مؤلفات الاتنولوجية تظهر أن الباحثين في هذا العلم يصادرون دائماً على وجود علاقات وظائفية دون أن يجهدوا أبداً أنفسهم لتعليل ما يقدمونه من تخمينات . لذلك يبقى تقدم هذا العلم مرهوناً الى حد بعيد ، باستبدال إدعاءاتهم الزائفة بروابط متبادلة مبرهنة أو قابلة للبرهان(٤٥) .

ونظراً لتعقيد الظواهر الاجتماعية ، لا يمكننا ، إجمالاً ، أن نتوقع علاقة سببية بسيطة : فإثبات أية علاقة متبادلة يحجب علاقات أخرى ؛ أو بعبارة أخرى فإن التعلقات المتبادلة لا تحدد أو تقدّر بعضها بعضاً بصورة كاملة ، بل ان وجود البعض يجعل وجود البعض الآخر أشد احتمالاً . وها هنا يجمل ما تعنيه هذه العلاقة ، التي أسيء فهمها كثيراً ، بين الحسب بالام وبعض التصنيفات القرابية . وهي ترتكز الى أن هذه التصنيفات الأخيرة تظهر وسط « العشائر » الامومية أكثر مما عداها . ليس لأحد إذن ، أن يؤكد أن قاعدة الحسب تستدعي مباشرة مثل هذا التصنيف .

إن مثل هذه الروابط المتبادلة تبرر نظرية تقوم على التوازي بصورة ملطفة جداً أو على مبدأ التطورية الجديدة néo-évolutionnisme . فعندما تكون أربع أو خمس خصائص مترابطة فيما بينها فمن المحتمل أو ربما من المؤكد أنها لا تتناسق دوماً في « الآن » أو استواء الزمان . إذاً فربما لم تكن خاصة من هذه الخصائص مترادفة فقط مع غيرها في « الآن » ، بل سابقة مهمة لها في تصرّم الزمان ، وإذا كان الامر على هذا النحو ، فحيث تتوجد هذه الخاصة فإنّ ظهور آثار مشابهة يصبح متوقعاً . فهكذا يجد ستيورد Steward سبباً بيئوياً écologique مشتركاً لكل الجماعات الابوية الحسب في كل أرجاء المعمورة . وإن نماذج محددة من الزينة تتزامن مع تقنيات خزفية محددة ، فيما لا تعتبر الاشكال المزوّية للصوفيات سبباً للحياكة بل أثراً من آثارها . وإننا نجد أيضاً أن مكانة المرأة وموقعها في طقس البوابلو يتناسبان مباشرة مع امتلاكها المطلق للمنزل ومع شوكة العشيرة .

ويُظهر تحليل برسونس Parsons أن ليس هنا علاقة وظائفية بل متتالية غير مرتدة : تملّك النساء للمنزل ، إقامة أمومية ، ذُرية بالام ؛ عشائر ذات حسب بالام . أما ما للاقامة الامومية من تأثير سببي فيتماشى مع أفكار تايلور الاولى ، ويمكننا التحقق منه في جميع المناطق القابلة للمقارنة(45) . وطبيعي انه لا يمكننا إقامة الروابط المتبادلة إلا إذا كانت جميع المناطق المختلفة المدروسة مستقلة تاريخياً عن بعضها البعض . أي بتعبير آخر ، فإن تحديدها يتعارض مع النظرية الانتشارية المتطرفة . غير أن الافكار البشرية التي أتى بها الاوروبيون الى الاهلين في أميركا الشمالية والجنوبية وافريقيا تُبيّن جيداً ان مفاهيم متماثلة يمكن أن تتفرع من سابقات متماثلة أي حيث لا يوجد فعلياً أي انتشار . إذاً فإمكانية حصول ترداد لعنصر ما بشكل مستقل تبقى مبدئياً مبررة .

ما هو والحالة هذه مستقبل علم الاتنولوجية ؟ يأمل هذا العلم أن يصون طريقة تايلور وبواس الشاملة والموضوعية : فمهما كانت الاولويات التي يضعها هذا الباحث أو ذاك فعلمنا لا يمكنه إجمالاً أن يهمل أي بُعد من أبعاد الحياة الاجتماعية بحجة أنه أدنى

من الابعاد الاخرى . وربما كان علينا أن نولي اهتماماً خاصاً بالاشياء المادية مثل التحف الفنية وذوق الذين انجزوها وما تحمله من تطلعاتهم وآفاقهم الروحية إضافة الى الاهتمام بشخصية الانسان ومواقفه الذاتية المميزة .

وربما علينا أيضاً ، إيضاح ما هو مبهم وغامض ، كما أنه لا يمكننا أن نعتبر أية نتائج راسخة علمياً إلا إذا كانت مجردة ومثبتة من قبل عدة باحثين . ولا بد أن يقترن اتساع أي موضوع باتساع الدراسات الاقليمية التي يجب أن تشمل الحضارات الغابرة والحاضرة من الاشد تطوراً صعوداً الى الأشد بدائية نزولاً . وتعتبر الابحاث التي قام بها بريستد Breasted حول مصر ودراسات لوفير Laufer الدقيقة حول الصين أمثلة ،عما نتوقعه من تفحّص جاد للمصادر المكتوبة من قبل باحثين متمكنين من علم الاتنولوجية . وتفترض شمولية الموضوعات والمناطق ضمنياً ان توسع تاريخ الحضارة المتطرد سيوفر المادة لعدد متعاظم من الارتباطات المتبادلة المهمة (وهذا ما نجده عند تايلور) أو للنقد المنهجي المستمر للمفاهيم (وهو وما نجده عند بواس) .

إن العلم الذي عرضنا له مؤهل ليأخذ مكانة مرموقة الى جانب العلوم الاخرى بقدر ما يتابع القيام بالابحاث الموضوعية المعمقة حول أي جزء من الواقع يدخل في مناط اهتمامه . أما في المكان فسيقوم بإحكام المعطيات على أساس الضرورات الجغرافية ، وفي الزمان سوف يستخدم (وفق قيود مخصوصة) منطق وتقنيات الجيولوجية وعلم الفلك التاريخي ، والتاريخ السياسي . وهكذا فإنه سيقيم عدداً لا حد له من الارتباطات المتبادلة اليقينية ويبلغ بذلك درجة من التعميم تتناسب مع الحقل الذي يهتم به

مراجع الفصل الرابع عشر

(1) C. Daryll Forde, Habitat, Economy and Society, 463, Londres 1934.

(2) C.G. Seligman, «The Unconscious in Relation to Anthropology», British Journal of Psychology, 18: 373, 1928. Leslie Spier, «Havasupai Ethnography», AMNH-P 29: 231, 1928.

(3) E. C. Parsons, Mitla; Town of Souls, 479, Chicago, 1936. Leslie Spier, «Havasupai Ethnology», AMNH-P 29: 83- 392, 1928; Idem, «Cultural Relations of the Gila River and Lower Colorado Tribes», Yale University Publications in Anthropology, N 3, New Haven, 1936. Erland Nordenskiöld, Comparative Ethnographical Studies, 9 vols., Göteborg, 1919- 1930; Idem, Indianerleben, Leipzig, 1912.

(4) Paul Radin, Primitive Man as Philosopher, 342- 374, New York, 1927. Hermann Baumann, Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker, 5, 164, Berlin, 1936.

(5) Te Rangi Hiroa, Samoan Material Culture, 16 sq. , Honolulu, 1930.

(6) Lila M. O'Neale, «Wide-Loom Fabrics of the Early Nazca Period», ALK 215 sq., 1936.

(7) Paul Rivet et H. Arsandeaux, «Contribution à l'étude de la métallurgie mexicaine», SAP-J XIII, 1921. E. Nordenskiöld, Comparative Ethnological Studies, 9: 101- 102, 1931. Erna Gunther, «A Preliminary Report on the Zoological Knowledgeof the Makah», ALK 105- 117, 1936. Walter E. Roth, North Queensland Ethnography Buletins, Brisbane, 1901- 1906.

(8) N. C. Nelson, «Pueblo Ruins of the Galisteo Bassin», AMNH-P 15, 1914, Idem, «Chronology of the Tano Ruins», AA 18:159-180, 1916. A. V. Kidder, An Introduction to the Study of Southwestern Archaelogy, New Haven, 1924, F. H. H. Roberts, Jr., «A survey of western Archaeology», AA 37: 1- 35, 1935.

(9) Wm. Thalbitzer, The Ammassalik Eskimo, 115- 559, Copenhague, 1923. Ruth Bunzel, «Zuñi ritual Poetry», BAE-R 47: 611- 835, 1932. Helen H. Roberts, «Melodic Composition and Scale Foundations in Primitive Music», AA 38: 79 sq., 1936; eadem, «Musical Areas in Aboriginal North America», Yale University Publications in Anthropology, N 12, New Haven 1936, George Herzog, «Plains Ghost Dance and Great Basin Music», AA 38: 79 sq., 1936; eadem, «Musical Styles in Noth America», ICA 23: 455- 458, 1928.

(10) Erland Nordenkiöld, Comparative Ethnographical Studies, 9: 90, 1931.

(11) Nordenskiöld, op. cit., 2: 24, 168, 1920; 3: 59- 64, 1924; 9: 77- 94. 1931.

(12) E. Nordenskiöld, Indianer und Weise, 15- 20, Stuttgart, 1922.

(13) Carl Sauer, «American Agricultural Origins: A Considerations of Nature and Culture», ALK 279- 297, 1936; idem, Aztatlan, Ibero-Americana 1: 58 sq., Berkeley, 1932.

(14) F. Boas, «The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay», AMHN-B 15: 75, 357, 1901. K. Birket-Smith, The Caribou Eskimos, 1: 233- 2: 212- 233, Copenhagen, 1929. Gudmund

Hatt, «Mocassins and their Relations to Artic Footwear», AAA-M 3: 151- 250, 1916, F. G., Speck «Culture Problems in Northeastern North America», Proceedings of the American Philosophical Society, Vol. LXV, N°4 Philadelphia, 1926.
(15) W. G. Bogoras, «Elements of the Culture of the Circumpolar Zone», AA 31: 579- 601, 1929.
(16) C. D. Forde, Habitat, Economy and Society, 465.
(17) Leslie Spier, «Havasupai Ethnography», AMNH-P 29: 329, 1928. Brenda Z. Seligman, «The Incest Barrier: Its Role in Social Organisation», British Journal of Psychology, 22: 259, 1932. E. B. Tylor, Researches... 45, 53 sq. F. Boas, «The Effects of American Environment on Immigrants and Their Descendants», Science, 84: 522 sq., 1936; idem, Primitive Art, 145 sq. A. L. Kroeber, «The Arapaho», AMNH-B 18: 417, 1907. Otto Klinebert, «Notes on the Huichol», AA 36: 459, 1934.
(18) Clark Wissler, «Material Cultures of the North American Indians», AA 16: 501, 1914.
(19) C. G. Seligman, «The Unconscious in Relation to Anthropologys», British Journal of Psychology, 18: 377 sq., 1928.
(20) W. I. Thomas, Primitive Behavior, 799, New York, 1937.
(21) R. Thurnwald, article «Siebung», in M. Ebert's Reallexikon der Vorgeschichte, Berlin, 1929; idem, Die menschliche Gesellschaft, 4: 264 sq., 309 sq., Berlin u. Leipzig, 1935. Barbara Aitken, «Temperament in Native American Religion», JRAI 60: 363- 387, 1930. Ruth Benedict, «Configurations of Culture», AA 34: 1- 27, 1932. Ralph Linton, The Study of Man, 443- 487, New York, 1936. C. G. Seligman, op. cit., 474.
(*) En français dans le texte.
(22) Wm. Morgan, «Human Wolves amoug the Navaho», Yale University Publications in Anthropology, 11: 40, New Haven, 1936. A. L. Kroeber, Handbook of the Indians of California, 67 sq. Curt nimuendajú, «Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani», ZE 46: 284- 403, 1914. A. Métraux, La religion des Tupinambá, 217, Paris, 1928.
(23) Leslie Spier, Yuman Tribes of the Gila River, 327, Chicago, 1933.
(24) W. Bogoras, «The Chukchee», AMNH-M 11: 415, 426 sq., 441, 450 sq., Leiden, 1909. Knud Rasmussen, Intellectual Culture of the Caribou Eskimo, 58sq., Copenhagen, 1930. A. I. Hallowell, «Psychic Stresses and Culture Patterns», American Journal of Psychiatry 92: 1291- 1310, 1936.
(25) Paul Radin, Primitive Man as a Philosopher, 342 sq., 366, New York and London, 1927.
(26) Gene Weltfish, «Problems in the Study of Ancient and Modern Basket Makers», AA 34: 108- 117, 1932; eadem, «Pehistoric North American Basketry Techniques and Modern Distributions», AA 32: 454- 495, 1930. F. Boas, Primitive Art, 149. L. Spier, «Havasupai Ethnography», AMNH-P 29: 136, 1928.
(27) Gustav Theodor Fechner, Vorschule der Aesthetik, Leipzig, 1876. Ch. Lalo, L'esthétique expérimentale, Paris, 1908.
(28) A. L. Kroeber, Handbook of the Indians of California, 753, Washington, 1925. Leslie Spier, Yuman Tribes of the Gila Rriver, 238, 257, Chicago, 1933. William Morgan «Navaho Treatment of Sickness: Diagnosticians», AA 33: 390- 402, 1931.
(29) Ruth Benedict, «Psychological Types in Southwestern Culture» ICA 23: 572- 581, New York, 1930; eadem, Patterns of Culture, New York, 1935. Paul Radin, «Ojibwa and Ottawa Puberty Dreams», ALK 233- 264.
(30) Roland B. Dixon, «The Northern Maidu», AMNH-B 17: 119- 346, 1905. Frank G. Speck, «University of Pennsylvania, Anthropological Publications of the University Museum, 1: 154, 1909.
(31) E. C. Parsons (editor), American Indian Life, 2, New York, 1922 Br. Malinowski Argonauts..., 20, 1922. Margaret Mead, «More Comprehensive Field Methods», AA 35: 1- 15, 1933.
(32) Ruth Benedict, «Configurations of Culture», AA 34- 1- 27, 1932.

(33) Barbara Aitken, «Temperament in Native American Religion», JRAI 60: 363- 387, 1930.
(34) Patterns of Culture, New York, 1935.
(35) Li An-che, «Zúñi Some Observations and Queries», AA 39: 62- 76, 1937.
(36) Clark Wissler, «Ceremonial Bundles of the Blackfoot Indians», AMNH-P 7: 204 sq., 1912.
(37) Berthold Laufer, «The Beginning of Porcelain in China», FMNA-PAS 15: 79, 183, Chicago, 1917.
(38) E. W. Gifford, «Miwok Lineages and the Political Unit in Aboriginal California», AA 22: 389, 401, 1926. W. D. Strong, «An Analysis of Southeastern Society», AA 29: 1- 61, 1927. A. R. Radcliffe- Brown, «The Social Organisation of Australian Tribes», 29. J. H. Steward, «The Economic and Social Basis of Primitive Bands», ALK, 311- 347.
(39) A. A. Goldenweiser, On Iroquois Work. Summary Report of the Geological Survey, Ottawa, Canada, 464-475, 1912; 365- 373, 1913. Elsie Clews Parsons, Hopi Journal of Alexander M. Stephens, 1: XXXIV, New York, 1936.
(40) J. H. Steward, «Ethnography of the Owens Valley Paiute», UC 33: 241, 1933. I. T. Kelly, «Ethnography of the Surprise Valley Paiute», UC 31: 99, 1932.
(41) B. Laufer, «Chinese Clay Figures», FMNH-PAS 13: 258 sq., Chicago, 1914.
(42) E. C. Parsons, «Some Aztec and Pueblo Parallels», AA 35: 611 sq., 1933. E. C. Parsons and R. L. Beals, «The Sacred Clowns of the Pueblo and Mayo-Yaqui Indians», AA 36: 510, 1934.
(43) R. L. Beals, «The Comparative Ethnology of Northern Mexico Before 1750», Ibero-Americana, 2: 136, 143, 149, Berkeley, 1932. W. D. Strong, «The Plains Culture Area in the Light of Archaelogy», AA 35: 271- 287, 1933. Idem, «An Introduction to Nebraska Archaeology», Smithsonian Miscellaneous Collections, 93: N 10, Washington, 1935. W. R. Wedel, «An Introduction to Pawnee Archaeology», BAE-B 112: 94- 102, Washington, 1936.
(44) Edward Sapir, «Time Perspective in Aboriginal American Culture: A Study in Method», Canada Geological Survey, Memoir 90: 45, Ottawa, 1916. Albercht Penck, Wann Kamen die Indianer nach Nordamerika, ICA 23: 25, 28 sq., New York, 1930. A. V. Kidder, «Speculations on New World Prehistory», ALK, 143- 151.
(45) Alexander Lesser, «Kinship Origins in the Light of our Distributions», AA 31: 716, 1929.
(46) J. H. Steward, op. cit., E. C. Parsons, «The House-Clan Complex of the Pueblos», ALK, 229- 231, 1936.

فهرس الموضوعات

1992/1/410



هذا الكتاب

يُعتبر مفصلاً في تطور الفكر الاتنولوجي ، فهو يُلخّص مبادىء الرواد والمؤسسين وينتقدها نقداً إيجابياً يهدف الى إعطاء « علم الاتنيات » أو علم الإناسة (الانتروبولوجيا) ، شخصيته المميَّزة المستقلة عن ميدان علم التاريخ وما يعتمده من مناهج .

إنَّ روبرت لووي استاذ الانتروبولوجيا في كاليفورنيا وأهم ممثلي الانتروبولوجيا الثقافية الاميركية ، هو بحق ، وانطلاقاً من نقده الجذري للنظرية التطورية ، مؤسس علم الاناسة الحديث . فهو قد أرسى الأسس التي سيبلورها كلود ليڤي ـ ستروس ، فيما بعد ، لصياغة مذهبه البنيوي .

إنَّ « تاريخ الاتنولوجيا » يرسي ، بمعنى ما ، الفراق بين الاتنولوجيا والتاريخ !

المترجم

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

تصميم الغلاف : مَاكيت Maquette/